ISSN 0203—4883

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

6

ЕРЕВАН


ՀՍՍՀ
ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿՈՎԿԱՍ ԵՎ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱ

ՊՐԱԿ 6

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1988

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

ВЫПУСК 6

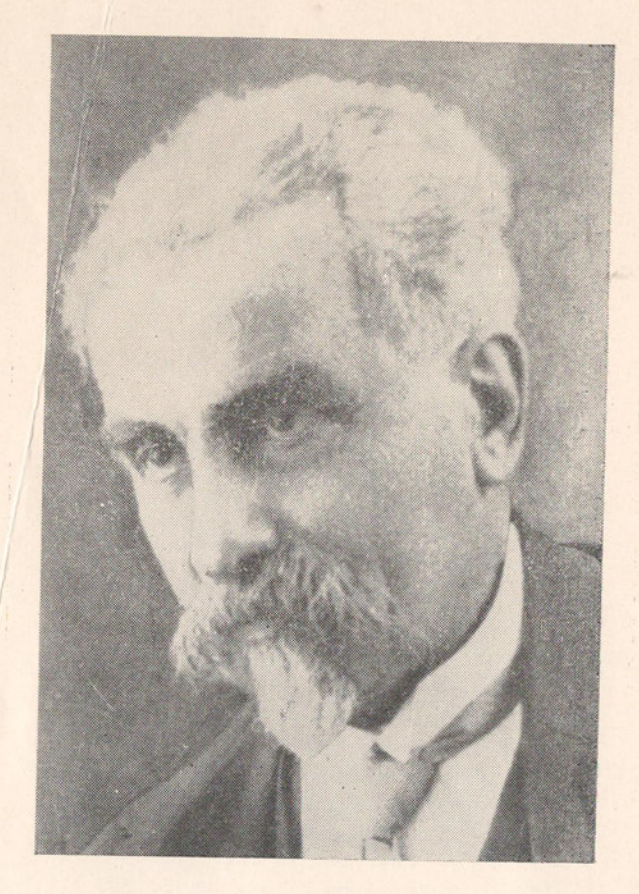
ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1988

Печатается по решению ученого совета
Института востоковедения АН Армянской ССР

Данный выпуск посвящен 120-летию со дня рождения акад. Н. Я. Марра и содержит, в основном, доклады и сообщения, прочитанные на соответствующей юбилейной научной сессии Отделений истории и экономики, философии и филологии АН АрмССР, а также материалы Всесоюзной научной сессии «Общества средневекового Христианского Востока и памятники переводной литературы», проведенной Институтом востоковедения АН АрмССР в октябре 1984 года. Книга отражает, помимо оценок различных сторон научной деятельности Н. Я. Марра, этапы и формы культурных и исторических контактов стран средневекового Востока с прилегающими регионами, т. е. вопросы, тесно сопряженные с его научными интересами.

Книга предназначена для историков и филологов, а также для широкого круга читателей.

К $\frac{0504020000}{703\ (02)-88}$ 31—86



Академик Н. Я. Марр (1864—1934)

КРУПНЕЙШИЙ СЛУЖИТЕЛЬ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ
(К 120-летию со дня рождения и 50-летию смерти акад. Н. Я. Марра)

П. М. МУРАДЯН

Предки Н. Я. Марра, выходцы из Шотландии, были профессиональными садоводами, приглашенными в Западную Грузию для внедрения новых сельскохозяйственных культур. Инициатором приглашения и зачинщиком создания своеобразной садоводческой школы являлся французский консул в Тифлисе Гамба, который к тому же проявлял надлежащий интерес к истории и культуре народов Закавказья. Именно через этого консула французский арменист Сен-Мартен обратился к Нерсесу Аштаракеци с предложением приступить к копированию и сбору армянских надписей на памятниках старины.

Яков Марр, отец будущего академика, учился в Кутаисской гимназии, увлекался ботаникой. Впоследствии им был «разбит огромный сад из образцов субтропической флоры... Он первый произвел на Кавказе удачный опыт посадки чайного дерева в Грузии». В довольно преклонном возрасте судьба его свела с молодой грузинкой, 25-го декабря 1864 г. (по стар. ст.) обрадовавшей мужа рождением наследника—Николая. В опубликованной в 1927 году автобиографии-воспоминаниях Николай Яковлевич свое рождение и детство считал легендарными: старик-шотландец и молодая грузинка «не имели общего языка. Отец, кроме своего родного, английского языка, свободно изъяснялся и на французском; мать знала только грузинский. Общение на формально скрещенном языке, на своеобразной «смеси» ломаных русских и грузинских слов, положило известный отпечаток и на мой лексикон, в общем я могу считать моим родным языком грузинский или даже, точнее, гурийский говор. Первая грамотность моя—грузинская». Марру было восемь лет, когда скончался отец, и мальчик с матерью, вскоре выгнанные из дому родных, говоря словами будущего ученого, «остались фактически беспризорными». Однако авторитет отца и его великобританское подданство помогли матери определить сына в классическую гимназию в Ку-

таиси. Пансион и книги заменили отчий дом и родительский надзор. «За каждую мою выходку меня могли бы вышвырнуть из гимназии с волчьим паспортом, но мне все это прощалось, так как кроме всего прочего, меня ценили как певчего с хорошим голосом и участника гимназического оркестра (я играл на кларнете)». В число «всего прочего» входит незаурядная способность мальчика в изучении языков, прежде всего латинского и древнегреческого. Решив читать греческих авторов в оригинале, гимназист Марр отказался от выпускных экзаменов, хотя и шел на золотую медаль, продлив учебу еще на год. К этому времени, кроме двух древних языков, Марр овладевал еще несколькими языками — английским, французским, немецким и итальянским, писал стихи на грузинском языке, переводил статьи из европейских оригиналов и живо интересовался этнографией, лингвистикой и политической жизнью Грузии. Внимая советам окружающих и как бы продолжая традиционное занятие предков, Н. Я. Марр намеревался поступить на факультет естественных наук или медицины, но противоречивость характера и глубокий интерес к языкам и культуре привели его на факультет Восточных языков Петербургского университета, куда он был принят в качестве кавказского стипендиата. Занимался он одновременно по трем разрядам: кавказскому (армянский и грузинский языки), арабско-персидско-турецкому и семитическому (еврейский, арабский и сирийский языки). Занятия в таком поистине громадном объеме требовали исключительного трудолюбия, одаренности, преданности поставленной цели и нерушимой веры в науку. У студента-Марра оказались все эти компоненты, и каждый из преподававших профессоров вправе был полагать, что по окончании университета молодой исследователь может быть оставлен по линии его кафедры. Но арабист Розен и гебраист Хвольсон вскоре убедились, что Марр должен быть оставлен либо на кафедре грузинской филологии, либо арменистики. Обстоятельства сложились в пользу последней. «Еще на студенческой скамье,—писал впоследствии Марр-академик,—я стал невольным виновником огорчений моего профессора по грузинскому языку, который не мог переварить ни моих лингвистических, ни моих литературно-исторических выводов, и он стал дискредитировать мою дипломную работу. Он видел во мне претендента на его кафедру, хотя я на кафедру совсем не зарился, а мечтал о работе на родине». В 1889 г. Н. Я. Марр действительно вернулся в Грузию, но тут также столкнулся с реакцией традиционной местной среды на свои далеко не традиционные заключения по ряду вопросов исторического прошлого и, говоря его же словами, «Пришлось вернуться в Петербург и согласиться на предложение, сделанное мне армени-

стом профессором К. П. Паткановым готовиться к профессуре по армянской словесности, языку и литературе». Из писем к Г. Тер-Мкртчяну выясняется, что и тут оказались люди, которые «не переваривали» неармянское происхождение и вероисповедную принадлежность Марра. Но что интриги перед талантом ученого!



Н. Я. Марр с супругой—Александрой Алексеевной Жуковской.

Первые же публикации молодого исследователя решительно отличались от работ представителей предшествующих поколений кавказоведов; в основу работ Н. Я. Марра была положена выработанная им концепция о единстве исторического процесса в странах Закавказья, а это означало, что проблемы истории, литературы, языка и культуры заселяющих регион народов, прежде всего армян и грузин, должны быть исследованы в контексте общностей, возникших в процессе длительных сношений их создателей и носителей. Такая постановка могла вызвать, и нередко вызывала, негодование кавказоведов-традиционалистов, которые самобытность культуры народов Закавказья рассматривали на фоне исторической изолированности. Отличие методики историко-

культурных исследований Н. Я. Марра заключалось еще в том, что он существенно пересмотрел традиционно сложившиеся границы научных дисциплин: данные языка он рассматривал как исторический материал, памятники материальной культуры—как реализацию духовного достижения создавшего их общества, литературно-художественные сочинения—как исторические источники, находящие аналогии и поддержку в декоре архитектурных сооружений, в фольклоре. Принципиально иными представлялись Марру и задачи арменоведения. Европейская арменистика в древнеармянских памятниках искала сведений по истории разных восточных народов и стран, искала переводы несохранившихся в греческом или сирийском оригиналах сочинений, но почти не заботилась об исследовании культурных, литературных или иных процессов в самой Армении, т. е. игнорировались самостоятельные задачи арменистики. Это обстоятельство и заставило Н. Я. Марра свою речь, произнесенную перед защитой магистерской диссертации 23-го мая 1899 г., посвятить перспективам арменистики, озаглавив ее «К вопросу о задачах арменоведения». В ней излагались принципы и концепции, легшие в основу его арменоведческих штудий, в частности трехтомной капитальной книги-диссертации «Сборник притч Вардана». По убеждению Марра, «Изучение исторических сочинений, как и других специальных родов армянской письменности, должно быть поставлено на почву их взаимных литературных соотношений и подведено под арменистический угол зрения... Внутренний мир древней Армении отнюдь не представляет гладкой поверхности стоячей воды. Армения внутри жила с интенсивностью, поразительной для нас, усвоивших созданное западноевропейским тщеславием ходячее мнение о неподвижности восточных народов».

Монографическое исследование средневековых армянских притч, целого литературного жанра, являлось лучшей иллюстрацией самобытности памятников собственно армянской литературы, отличной как от исторической, так и переводной. Исследование сопровождалось установленным автором критическим текстом оригинала, исполненным Марром на основе академической текстологии, а также его искусным русским переводом, сделавшим армянский памятник достоянием широких кругов служителей русской науки, особенно же ориенталистов. Являясь отражением армянской литературной среды и бытовавших в ней литературной этики и моральных категорий, притчи никак не свидетельствуют о какой бы то ни было замкнутости породившей их среды как в тематическом, так и социальном, политическом и этническом отношениях. Н. Я. Марр в них находил и заимствованные из иной среды, и так называемые «бродячие» темы, обработанные

по нормам и запросам местных представлений. Как было отмечено, Н. Я. Марр с «арменистической точки зрения» смотрел и на памятники переводной литературы: «Соглашаясь вполне с тем, что переводы древних армян восполняют значительные пробелы в литературах соседних народов, в то же время нужно настаивать на том, что пользованию даже древнеармянскими переводами в научных целях должно предшествовать освещение их с точки зрения истории древнеармянской литературы; в этой истории переводные памятники являлись выразителями определенных местных течений, которые могут помочь не только в установлении даты переводов, редко известной и еще реже верно известной, но и в объяснении уклонений армянских текстов от их оригиналов... Нам нужны не одни статические данные о заимствованиях; нам нужна прагматическая история переводов на древнеармянский язык с указанием путей, какими они входили в нее, условий, благоприятствовавших такому, а не иному выбору, и потребностей, каким они были призваны удовлетворять».

Образцовую реализацию этих положений мы находим в публикациях Н. Я. Марра, включенных в основанную им знаменитую серию «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии». Исследованию памятников переводной литературы была посвящена докторская диссертация ученого—«Ипполит, Толкование Песни-песней. Грузинский текст по рукописи X века, перевод с армянского» (1901 г.). На сей раз Марр доказывал актуальность и научную перспективность изучения историко-литературных проблем по памятникам, имеющим армянские и грузинские изводы. Им было выявлено и впервые исследовано множество памятников, переведенных с греческого оригинала на армянский, а с армянского на грузинский, не говоря уж о переводах армянских оригинальных сочинений, особенно из области агиографии. Выяснилось, что в грузинских рукописях сохранились восходящие к армянскому изводу тексты, оригиналы которых либо не сохранились, либо известны в фрагментах. Факты подобного характера, а также установленные им общности в политической, церковной и хозяйственной жизни Армении и Грузии привели ученого к заключению, что арменистика и грузиноведение должны развиваться в одном русле, единой методикой исследования, преследуя общие для обоих народов и культур цели. Вот почему свою речь перед защитой докторской диссертации он озаглавил не иначе, как «Об единстве задач армяно-грузинской филологии».

В отличие от своих предшественников, Н. Я. Марр успех исследователя связывал с умением выявлять материал, не лежащий на поверхности. В области лингвистики он оперировал материа-

лом, зачастую вовсе не зафиксированным даже в авторитетных словарях (он вообще не допускал возможность заниматься языком, пользуясь словарным его «знанием»), в текстологии же он исходил из самой рукописи. Все изданные им армянские, грузинские, арабские, греческие, сирийские тексты выявлены им самим в разных книгохранилищах. Еще в самом начале своей научной деятельности он совершил поездку в Эчмиадзин и работал над армянскими рукописями, был на Севане и издал описание рукописей Севанского монастыря. Десятилетием позже (1902 г.) Марр совершил археографическую экспедицию в Иерусалим и на Синай. Тут, как и на Афоне, он изучал и описывал как грузинские, так и частично армянские и арабские рукописи. Именно в эту поездку им были обнаружены и несколько лет спустя образцово изданы два исключительно важных памятника—арабская редакция Агафангела и сочинение Георгия Мерчула. Текстологическим анализом Марр установил, что арабский текст представляет неизвестную до того, так называемую житийную редакцию, восходящую к греческому оригиналу, а предполагаемый греческий—к армянскому архетипу. Обнаружением греческого текста бельгийским ориенталистом выяснилось, что марровские положения находят полное подтверждение. К сожалению, армянский архетип еще не выявлен. Скрупулезность работы Марра над первоисточником хорошо иллюстрируется осуществленным им изданием сочинения Мерчула. Чтобы комментировать этот важнейший источник по истории Грузии и Армении, он совершил поездку в Шавшети и Кларджети, проверив, уточнив и прокомментировав почти все важнейшие сообщения и пассажи издаваемого источника. Дневник этой поездки—объемистый том, по сложившимся обстоятельствам ныне котируется как авторитетнейший первоисточник по истории, исторической географии, археологии, этнографии и фольклору края. Одних этих изданий (Агафангела и Мерчула) достаточно, чтобы Н. Я. Марр остался классиком кавказоведения, восточной филологии. Но ведь у Марра буквально десятки таких томов.

В научном наследии Н. Я. Марра немаловажное место занимают его работы по эпиграфике. Публикацией его небольшой монографии «Новые материалы по армянской эпиграфике—Ани, Аламан Мрен, Багаван, Ервандакерт, Верхний Талин» (1893 г.) было положено начало научного издания надписей. В основу работ по этой важной области источниковедения Н. Я. Марр положил несколько принципиально новых требований—абсолютная идентичность дешифрованного текста с высеченным на камне оригиналом, документированность чтений, фиксация всех лексических, стилистических и грамматических отклонений от литературного языка, анализ текста с источниковедческой точки зрения, установление даты, определение значения для истории и т. д. Издание памятников и корпусов эпиграфики Н. Я. Марр считал наиболее злободневной задачей арменистики, ибо порчей каждой надписи наука теряет ничем не заменимый первоисточник. Вот почему он считал нужным привлечь к работе по эпиграфике Армении византинистов В. Бенешевича, тюрколога-ираниста В. Бартольда, грузиноведа И. Джавахишвили, арменистов И. Орбели и А. Калантара. Настоянию, консультации и надзору Марра мы обязаны ныне существующим томом армянских надписей Ани, изданным И. Орбели в сотрудничестве с С. Бархударяном. Идея создания многотомного корпуса по армянской эпиграфике принадлежит Марру, основавшему серию «Памятники армянской эпиграфики». Значительны работы Марра и по урартской эпиграфике; им изданы надписи из Даш-Керпи, Маку, Алашкерта, Вана. Это был этап накопления урартского материала и первых попыток применения данных местных языков и топонимики при интерпретации «холдских» текстов.

Восточный факультет Петербургского университета, где Марр учился, а затем работал, археологией не занимался, не имел даже практику подобного содержания для студентов. Но при первых же поездках в Армению молодой Марр убедился, что без учета материальной культуры (культовых и гражданских сооружений, продуктов ремесленного производства, церковной утвари и т. д.) не может быть реконструирована модель общественной жизни. Ни литература, ни искусство, ни фольклор не могут найти должной и адекватной с действительностью оценки без выяснения исторической реальности. Поэтому свой основной археологический выбор Марр остановил на Ани, на стольном городе армян эпохи Багратидов, в котором скрещивались Восток и Запад, христианский и мусульманский мир, политические и экономические перемены страны. Результаты первых же кампаний превзошли его ожидания. Но именно это обстоятельство побудило Марра целое десятилетие воздержаться от регулярных раскопок и заниматься подготовкой (сбор сведений об Ани, сбор средств для археологической экспедиции, обеспечения музейной сохранности выявляемых материалов, подготовка кадров для ведения раскопок и музейной работы). И когда начались регулярные кампании и появились первые отчеты руководителя, то ученый мир убедился, что изучение средневекового города способно разрешить множество узловых проблем. Марр выяснил, что в феодальной Армении и Кавказе классовое противостояние определялось не на этнической основе, а политико-хозяйственной и, что не менее важно, административное изменение никак не равнозначно этническому. Про-

никшие извне элементы и мотивы не меняли общую армянскую направленность культурной жизни города. Особый интерес вызывали публикации Марра о памятниках анийской архитектуры—церковной и гражданской. Были созданы специальные серии—«Памятники армянской архитектуры», «Анийская серия». По докладу В. Бартольда и Я. Смирнова Русское археологическое общество в 1915 г. признало работу Н. Я. Марра в Ани заслуживающей награждения большой золотой медалью. Следует оговориться, что ученый был занят не только городом Ани; он вел разведочные раскопки в Гарни, Двине, исследовал «вишапы» на Гегамских горах. Анийский музей фактически превратился в академический исследовательский центр.

Избрание Н. Я. Марра в адъюнкты (1909 г.), а затем в академики (1912 г.) нисколько не изменили характер его работы, он не стал «кабинетным авторитетом». В 1916 г. он вместе со своими учениками (Н. Адонц, И. Орбели, С. Тер-Аветисян, А. Калантар) отправился в район военных действий в Армении для спасения памятников нашей культуры—рукописей, памятников резьбы по дереву, предметов рукоделия, надписей и т. д. Он был одним из инициаторов организации помощи беженцам-армян в России, писал докладные, выступал с публичными лекциями.

В эти трудные годы Н. Я. Марр продолжал издавать основанные им новые серии—«Армяно-грузинская библиотека», «Христианский восток». Непосредственным откликом событий 1915 г. является одна из важнейших монографий Марра—«Кавказский культурный мир и Армения», в которой раскрыты достижения армянской цивилизации.

Велики заслуги Марра в области изучения письменных и бесписьменных языков Кавказа. Еще в 1903 г. он издал капитальную работу «Грамматика древнеармянского языка», которая своим охватом и систематизацией превосходила все до этого существующие грамматики. Пять лет спустя составил «Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка», через два года—«Грамматику чанского (лазского) языка с хрестоматией и словарем». Вскоре он занялся исследованием абхазского, осетинского, дагестанских языков. Если теоретические положения по общему языкознанию, которым ученый увлекался после 20-х годов, не выдержали критику времени и оказались заблуждением, то составленные им грамматики, многие этимологические наблюдения и лингвистические экскурсы прочно вошли в мировую языковедческую литературу.

Н. Я. Марр был великим организатором науки. Когда его усилия в начале века по созданию университета на Кавказе оказались безуспешными (в числе поборников этой идеи был и Ов. Туманян), он сконцентрировал свое внимание на создании научно-исследовательских центров. Таковыми были Анийский музей древностей, Кавказский историко-археологический институт, а после Октябрьской революции—Академия истории материальной культуры, Институт языка и мышления и т. д. Организации науки служили сотни рецензий Марра на книги служителей арменистики, рецензии строгие, но благожелательные. Каким он был учителем—можно судить по его ученикам, коими являлись Н. Адонц, И. Джавахишвили, И. Орбели, И. Мещанинов, Гр. Капанцян, А. Шанидзе, В. Абаев и многие другие. «Когда я приходил на лекции Н. Я. Марра,—говорил в своих воспоминаниях акад. И. А. Орбели,—я знал, что если накануне у Марра возникала новая научная мысль, новое сопоставление, новый вывод, касающийся не только языка, но и толкования текстов и истории культуры армянского и грузинского народов, то эту новую мысль он нам изложит, причем изложит в том виде, в каком он ее додумал к утру, к девяти часам без двух минут, когда он входил в аудиторию, изложит с тем, чтобы, когда к следующей лекции возникнет новое соображение, изложит нам и это соображение. И мы, вся его аудитория, человек семь-восемь... знали, что мы всегда живем в мозговой лаборатории большого ученого».

Н. Я. Марр был на редкость последовательным, бескомпромиссным и страстным исследователем, обладающим глубоко системным мышлением. И таким он остался до самого конца своей научной деятельности.

Г. Х. САРКИСЯН

ЦАРИЦА ЭРАТО

Исследование древнеармянского языческого пантеона выявляет в нем ряд пластов, знаменующих наряду с бытованием исконно армянских божеств контакты древнеармянской культуры с соседними цивилизациями. Наиболее древний состав пантеона вырисовывается очень лаконично. Там возникают фигуры hАйка—главного божества и эпонима армян, Ара—армянского варианта умирающего и воскресающего божества, имеющегося во всех древних религиях, Астхик («Звездочка»—индоевропейского происхождения)—богиня любви и Торка—связующего звена между армянским и хетто-лувийским миром.

Во второй половине I тыс. до н. э. усиление иранского культурного влияния приводит к основательному изменению армянской теонимики. Во главе пантеона выступает уже Арамазд (ир. Ахура-Мизда), а в его составе—Ваhагн (ир. Веретрагна), Анаhит (ир. Ардвисура Анахита), Миhр (ир. Митра), Тир. Характерно отсутствие Ангхро-Маньо (Ахримана)—злого начала иранской дуалистической зороастрийской религии, означающее сравнительную поверхностность результатов контакта. Дело сводилось, видимо, в основном, к приписанию функций старых армянских божеств новым именам. Старые же имена лишаются божественного содержания, им приписывается человеческая природа, они превращаются в героев.

Третий пласт армянского пантеона связан с распространением эллинизма на Востоке. Результаты греческого влияния, однако, были еще менее глубоки, ибо не произошло и вытеснения принятых теонимов, а лишь сопоставление, иногда—идентификация местных и греческих божеств по признаку приблизительного совпадения функций.

Армянская и греческая версии труда армянского автора V в. Агафангела дают картину этих сопоставлений в таком виде: Арамазд-Зевс, Тир-Аполлон, Ваhагн-Геракл, Анаhит-Артемида, Астхик-Афродита, Нанэ (месопотамского происхождения)-Афина, Миhр (Митра)-Гефест[1]. Возможно, часть этих сопоставлений носит лишь литературный, т. е. искусственный характер, но некоторые из них безусловно были приняты в религиозной практике, ибо подтверждаются рядом параллельных данных. Так, у других армянских авторов V в. Моисея Хоренского и Фавстоса Бузанда встречаем пары Арамазд-Зевс и Ваhагн-Геракл[2]. Аполлона и Артемиду Моисей сопоставляет с Солнцем и Луной[3], разумея под ними, хотя и не называя, тех же богов Тира и Анаhит. Жизненность этих сопоставлений так или иначе подтверждается и греческими надписями I в. до н. э. в святилище на горе Немруд Антиоха, царя страны Коммагены, заевфратской соседки Армении, управлявшейся ветвью армянской династии Ервандакан. Здесь встречаем сопоставления: Зевс-Оромазд, Аполлон-Митра-Гелиос-Гермес, Геракл-Артагн (тот же Ваhагн)-Арес[4].

Другой сферой отражения эллинистических традиций в древней Армении явился институт обожествления и культа царских предков и правящих царей и цариц, бытовавший у Птолемеев и Селевкидов, а вслед за ними принятый и в других эллинистических государствах, а также у парфян и армян. Местным источником этой «политической религии» был обычный у всех народов культ умерших предков. Культ царских предков в Армении был учрежден во втором веке до н. э., если не ранее[5], а культ правящего царя—в I в. до н. э., при Тигране II Великом (возможно, отчасти в связи с созданием им крупной эллинистической державы), по примеру Птолемеев и Селевкидов. Однако культ правящего царя прочно привился в Армении. Обожествленный правитель отождествлялся, опять-таки по аналогии с эллинистическими государствами, с каким-либо классическим божеством. Так, Тигран II был отождествлен с Гераклом-Ваhагном, его сын Артавазд II—с Митрой, основатель армянской ветви династии Аршакидов Трдат I—с Гелиосом, подобно тому как Птолемеи отождествлялись с Гераклом или Аполлоном-Гелиосом, Селевкиды с Зевсом и Аполлоном, Митридат VI Евпатор с Дионисом и т. п.

Следует отметить, что для обнаружения и изучения культа царской династии на почве Армении огромную роль, наряду с античными источниками и нумизматическими и эпиграфическими данными, играют известия, сохранившиеся на страницах «Исто-

---

[1] История Армении Агафангела. Тифлис, 1909 (на древнеарм. языке), §§ 778—790, 809; Agathangelus und die Akten des Gregors von Armenien. Neu herausgegeben von Paul de Lagarde. Göttingen, 1887, S. 65 ff.

[2] *Моисей Хоренский*. II, 14, 53; *Фавстос Бузанд*, III, 14.

[3] *Моисей Хоренский*, II, 8, 12.

[4] *K. Humann* und *O. Puchstein*, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Textband, 1890, S. 232 ff.

[5] См. *Г. А. Тирацян*, Вопросы преемственности официального культа в античной Армении. ВОН, 1985, № 10, с. 58 слл.

рии Армении» Моисея Хоренского. Точнее, они являют нам тот основной материал по этому религиозно-политическому институту в Армении, который подтверждается, дополняется и уточняется прочими перечисленными видами источников. Отсылаю читателя к моим предшествующим работам, где все это освещено подробно[6]. В данном случае мне хотелось бы добавить еще одну деталь, касающуюся обожествления правящих цариц, явления, опять-таки обычного в эллинистических государствах[7], но в Армении пока не отмеченного.

Наш этюд следует начать с упоминания довольно известных исторических событий. В 20 г. до н. э. император Август, крайне недовольный независимой политикой царя Арташеса II, направляет в Армению Тиберия Клавдия Нерона с заданием низложить его и посадить на престол его брата Тиграна, проживавшего в Риме после казни их отца Артавазда II Клеопатрой в Александрии в 31 г. до н. э. Арташес II был убит заговорщиками, и заменивший его Тигран III процарствовал приблизительно до 8 г. до н. э. Он чеканил монеты с легендой, гласившей: Βασιλέως Μεγάλου Τιγράνου θεοῦ („царя великого Тиграна Бога")[8]. Последний термин означает также, что был учрежден его культ.

После смерти Тиграна III воцарился его сын Тигран IV, без санкции римлян, что вызвало их недовольство. Около 5 г. до н. э. Тигран IV был низложен римлянами и заменен Артаваздом, его

---

[6] См *G. Kh. Sarkissian*, On the Problem of the Cults of the Hellenistic World (The Cult of the Royal Dynasty iu Ancient Armenia), „Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums", Budapest, 1968, p. 283 sqq; *Г. Х.-Саркисян*, Обожествление и культ царей и царских предков в древней Ap, мении, ВДИ, 1966, № 2, с. 3слл; *его же*, Армения эллинистического периода и Мовсес Хоренаци, Ереван, 1966 (на арм. яз.), глава I.

[7] Несколько примеров: Птолемей I и Береника—θεοὶ σωτῆρες (*M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion, Zweiter Band, Die hellenistische und die römische Zeit. Zweite durchgesehene und ergänzte Auflage, München, 1961 S. 151); Птолемей и Арсиноя—θεοὶ ἀδελφοί (ibid, S. 159); Афродита—Арсиноя (*Strab.*, XVII, I. 16); Клеопатра II—Исида (*Nilsson, S.* 164); Лаодика, супруга Антиоха III (*Nilsson, S.* 169); Пергамские царицы (*Nilsson, S.* 171); царица Вифинии Апама—мать Никомеда II (149—127) (*Nilsson*, S. 176); Лаодика, мать Антиоха Коммагенского—Λαοδίκη θεά (надписи горы Немруд); Клеопатра из рода Селевкидов (125—121)—θεά (*E. Babelon*, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagéne, Paris, 1890, p. 228) и др.

[8] *З. Птукян*. Монеты династии Арташесидов, Вена, 1969 (на арм. яз.), с. 54 слл.: *Х. А. Мушегян*, Денежное обращение в Армении (V в. до н. э.—XIV в. н. э.), Ереван, 1983 (на арм. яз.), с. 58 слл.

дядей, еще одним из сыновей Артавазда II, опять-таки воспитанным в Риме. Однако Артавазд III во 2 г. до н. э. был изгнан армянами и к власти вновь пришел Тигран IV. Сближение в это время парфян с Римом побудило его также обратиться к Августу, который благосклонно переадресовал его к Гаю Цезарю, вершившему восточные дела. Однако контакт не состоялся—Тигран IV, последний отпрыск мужского пола династии Арташесидов, был убит в борьбе с горцами в 1 г. н. э.[9]

Как нарративные (Тацит, Дион Кассий и др.),[10] так и нумизматические данные свидетельствуют о том, что Тигран IV имел супругой и соправительницей свою сестру по имени Эрато. Из нарративных источников не ясно, имело ли место это соправительство с самого начала воцарения Тиграна, т. е. с 8 г. до н. э., или только во второй срок его царствования—во 2 г. до н. э.—1 г. н. э. Нумизматические данные явственно свидетельствуют в пользу второго варианта. Монеты Тиграна IV делятся на две группы. В первой он выступает один и титулуется βασιλεύς «царь» или βασιλεὺς μέγας „царь великий", во второй—вместе с Эрато, и титулуется βασιλεύς μέγας νεός „царь великий, юный" (или, м. б., „новый" в смысле „вновь"?) или же βασιλεὺς βασιλέων „царь царей". Эрато в обоих случаях выступает как Ἐρατὼ βασιλέως Τιγράνου ἀδελφή „Эрато, царя Тиграна сестра". Интересно, что к этой второй группе примыкает еще одна, пока единственная монета, в которой Тигран IV выступает с уже знакомым титулом βασιλεὺς μέγας νεός, но сопровождаем не Эрато, а Августом, с титулом Καῖσαρ θεός θεοῦ υἱός σεβαστός „Цезарь бог, бога сын, Август"[11]. Вероятно, это самая последняя монета Тиграна IV, демонстрирующая его ожидания от Августа.

Итак, судя по этим данным, Эрато правила с Тиграном IV лишь во второй его срок, т. е. со 2 г. до н. э., а в 1 г. н. э., после гибели брата-супруга-соправителя, она, как сообщает Дион Кассий, отреклась от престола. Согласно сообщению Тацита, после кратковременного правления трех римских ставленников, Эрато, уже единолично, правила еще раз, до 8 г. н. э.[12] На ней кончается династия Арташесидов, правивших в Армении, таким образом, около двух столетий.

[9] *Я. А. Манандян*, Критический обзор истории армянского народа, т. I, Ереван, 1944 (на арм. яз.), с. 295 слл.

[10] *Tac.*, Ann., II, 3; *Dio*, LV, 9, 4; 10a, 5.

[11] *Птукян*, там же, с. 57 слл.

[12] *Tac.*. Ann., II, 4.

Пристального внимания заслуживает имя царицы Эрато, потому что Эрато—это не рядовое имя, а имя одной из муз, девяти спутниц Аполлона, музы лирической и эротической поэзии. Судя по перечню в энциклопедии Паули-Виссова, это имя употреблялось в древности, если отвлечься от нашего случая, только в мифологии. В самом деле, из девяти случаев его употребления восемь относятся: к упомянутой музе, к одной из кормилиц Диониса, к одной из Нереид, к дриаде, к одной из обратившихся в птиц сестер Мелеагра, к одной из Данаид и т. д. Девятая—армянская царица Эрато.[13] Кажется логичным и этот девятый случай рассматривать как имеющий отношение к сфере мифологии и религии и заключить, что царевна носила это имя не от рождения, а получила его при воцарении и обожествлении. Согласно обычаю, описанному выше и действовавшему также в Армении, она была отождествлена с божеством, в данном случае оказавшимся почему-либо наиболее подходящим—с музой Эрато.[14]

Известная нам антропонимика династии Арташесидов подкрепляет нашу версию—в ней совершенно отсутствуют греческие имена. Все девять царствовавших лиц этой династии носили лишь три имени: Арташес, Артавазд, Тигран. Из имен их отцов, братьев и сыновей, по данным античных авторов и эпиграфики, известны еще Зареһ (Զարեհ), имя отца Арташеса I (zryṭr, zryḥr—в арамейских надписях этого царя)[15] и сына Тиграна II (Sariaster)[16], а также Гурас (Γόβρας;—может быть Куруш-Кир?)[17].

Очень важно, что Моисей Хоренский в числе имен сыновей Арташеса I наряду с именем Артавазд, действительно, как показывают античные источники, являвшимся именем сына этого царя, упоминает имя Зареһ—одно из родовых имен Арташесидов. Это придает уверенность при опоре на данные историка также в части сведений, сообщаемых им по поводу имен окружения царя Тиграна II. Правда, здесь он имеет в виду Тиграна Ервандяна, царя

[13] PW RE, 11 Halbband, col. 354 f.

[14] Кстати, почетный титул «Бог», означавший учреждение культа, носил не только отец Эрато—Тигран III, что уже отмечено выше, но и ее муж Тигран IV, судя по одной из чеканенных им монет, на которой имеется этот почетный титул. Судя по другой его монете, на оборотной стороне которой изображен Геракл-Ваһагн, он, подобно своему прадеду Тиграну II, был также отождествлен с этим богом (см. *Мушегян*, указ. соч., с. 62 и 63).

[15] См. *А. Г. Периханян*, Арамейская надпись из Зангезура, ИФЖ, 1965, № 4, с. 109.

[16] *Valerius Maximus* IX, 11.

[17] *Plut.*, Luc., 32.

Армении VI в. до н. э., но давно уже установлено, что большая часть его данных об этом царе в действительности относится к Тиграну II[18].

Речь в данном случае идет о его жене Заруһи и его сестре Тигрануһи, выданной замуж за мидийского царя Аждаһака. Первое из этих имен—Заруһи—несомненно является производным от мужского имени Зареһ, его феминизированной и стяженной формой: Зареһ > *Зареһуһи > Заруһи[19] (ср. стяженную форму названия города Заришат < *Зареһашат), что подтверждается, опять-таки, частым применением имени Зареһ в роде Арташесидов; по-видимому, жена Тиграна II была из этого же рода. Второе имя—Тигрануһи—феминизированная форма мужского имени Тигран[20].

Нам известно, на сей раз документально, из текста одного из авроманских папирусов, также имя дочери Тиграна II, выданной за парфянского царя Митридата II. Оно двойное: Аутома-Ариазатэ[21]. Последнее имя—заведомо иранского происхождения, этимология же первого—Аутома—пока не ясна. Возможно, как полагают, оно является феминизированной формой армянского имени Атом, Атовм, этимология которого, однако, также не ясна.

Итак, в антропонимике Арташесидов, как в ее мужской, так и в женской частях, мы сталкиваемся с именами иранского происхождения, но ни разу—с греческим именем. Это обстоятельство резко выделяет рассматриваемое нами имя Эрато и подкрепляет нашу точку зрения о том, что здесь мы имеем дело не с личным именем, а с именем благоприобретенным, связанным с актом обожествления этой царицы.

В этой связи большой интерес представляет и контекст, в котором выступают у Моисея Хоренского два упомянутых женских имени—Заруһи, Тигрануһи (имена, соответственно, жены и сестры царя Тиграна). Контекст таков. Муж Тигрануһи, мидийский царь Аждаһак, желая настроить жену против ее брата Тиграна, гово-

[18] Ср. *М. Абегян*, Армянские народные легенды в истории Мовсеса Хоренаци, Вагаршапат, 1901 (на арм. яз.), с. 379 сл.; *Г. Х. Саркисян*, Историография домесроповского периода. ИФЖ, 1979, № 1 (на арм. яз.), с. 120 сл.

[19] Вопреки Г. Ачаряну, выводящему это имя из персидского слова «зар»—золото («Этимологический словарь», т. II, с. 175); в этом случае ожидалось бы скорее другое, раскатистое «р».

[20] Это имя ожидалось бы для дочери Тиграна, согласно обычаю. Однако ее и Тиграна отец звался, согласно Моисею Хоренскому, Ервандом.

[21] *E. H. Minns*, Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan, „Journal of Hellenic Studies", vol. [illegible], Part 1, 1915.

рит ей следующее: «Не ведаешь ты, что брат твой Тигран возревновал по поводу того, что ты—царица ариев, побуждаемый своей женой Заруһи. И чем же это кончится, если не моей смертью прежде всего, а затем ее воцарением над ариями и вступлением в число богинь?»[22]

Отсюда становится ясным, что сведения Моисея Хоренского об обожествлении в древности представителей царской династии распространялись не только на ее мужских представителей, что было подчеркнуто нами выше, но и на женских. В данном случае не столь важно, что речь идет о царице ариев (т. е. здесь—мидян, а вообще у Моисея—иранцев), а не об армянской царице, а важен тот факт, что историк знал о возможности обожествления также цариц.

Еще более существенным подспорьем для подтверждения нашего мнения по поводу обожествления царицы Эрато является довольно хорошо известный и совершенно синхронный эпизод из истории Парфии конца I в. до н. э. и начала I в. н. э. Около 20 г. до н. э. император Август послал в дар парфянскому царю Фраату IV рабыню италийского происхождения, по имени Муза. Она полюбилась царю, родила ему сына Фраатака и стала царицей. Дабы расчистить путь своему сыну к трону, она добилась отсылки в Рим в качестве заложников старших царевичей с их семьями. Во 2 г. до н. э. Фраат IV был отравлен, и на трон вступил Фраатак. Во 2 г. н. э. Муза обвенчалась со своим сыном. В этом инцесте усматривают обычаи зороастризма.[23] Чеканились монеты—драхмы, тетрадрахмы и медь с изображениями Фраатака и Музы; последняя в них выступает как Θεὰ Οὐρανία Μοῦσα βασίλισσα—„Богиня Урания Муза царица“.[24]

Нас привлекает составное имя Музы. Появление имени Урании, одной из девяти муз, музы астрономии, с добавлением θεά—«богиня»—исследователи царского культа эллинистического периода Л. Серфо и Ж. Тондрио[25] трактуют как очередной случай обожествления правителя, на сей раз—правительницы, в Парфии; вывод, которого трудно избежать. Кстати, предшествующий случай касается первого мужа Музы— Фраата IV, который в греческой надписи назван θεός («бог»).[26]

---

[22] *Моисей Хоренский*, I, 29 (30).

[23] *N. Debevoise*, A Political History of Parthia, Chicago, 1938, p. 143 sqq.

[24] *F. Gardner*, The Coinage of Parthia L., 1877, p. 46.

[25] *L. Cerfaux* et *J. Tondriau*, Un concurrent de christianisme. Le cult des souverains, „Bibliothèque de théologie," Série III, vol. 5, p., 1957, p. 260

[26] *Nilsson*, S. 171.

Возникает, однако, вопрос, откуда именно взялось имя Урания. Вопрос осложняется фактом италийского происхождения Музы. Носила ли Муза имя Урании от рождения или украсилась им лишь по случаю воцарения и обожествления? И если второе, то все же где искать истоки этого имени—в италийской ли эрудиции Музы, вероятно, получившей на родине хорошее образование и имевшей представление о музах, или же в парфянской действительности. Однозначные ответы на эти вопросы едва ли могут быть даны, и лишь можно предположить, исходя из факта крайне редкого употребления имен муз для смертных, в частности—имени Урании, что это имя было присвоено ей уже в Парфии, притом по поводу ее обожествления.

В энциклопедии Паули-Виссова это имя отмечено лишь для мавританской царицы, жившей опять-таки на грани старой и новой эры[27] и, не исключено, получившей его в аналогичных обстоятельствах; далее, для танцовщицы конца IV в. н. э., времени слишком позднего, чтобы учитывать этот случай в наших рассуждениях. В остальных случаях применение этого имени, как это было выше отмечено и по поводу имени Эрато, относится сплошь к области мифологии. Им называлась одна из дочерей Океана и Фетиды, и оно служило прилагательным к именам различных богинь, особенно часто Афродиты.[28]

Итак, пример Теи Урании Музы также подтверждает наше мнение об Эрато, во-первых, благодаря полноте и несомненности документации, представляющей все нужные данные для вывода об обожествлении этой царицы и отождествлении ее с музой Уранией, а во-вторых,—сходству обстоятельств. Под последними я разумею хронологическое совпадение двух эпизодов и близость среды и обычаев парфянского и армянского обществ, как видно, допускавших такого рода явления. Сходство тянется вплоть до инцеста, который, однако, в армянском варианте был менее радикальным, и в этом виде был принят также, как известно, у Птолемеев и Селевкидов. Речь идет о браке брата с сестрой. Мне представляется даже, что можно думать и о какой-то материальной связи между явлениями парфянской Теи Урании Музы и армянской Эрато, о влиянии одного из них на другое, хотя пока и трудно определить, какая из сторон могла быть влияющей и какая—воспринимающей.

Вместе с тем, имеется между ними и существенная разница, заключающаяся в том, что царица Муза была первоначально лишь рабыней, родом из Италии, а царица Эрато—первоначаль-

---

[27] PW RE 17. Halbband, col. 931 ff.

[28] Там же.

но армянской царевной (притом, видимо, родившейся не в Риме, в бытность там ее отца Тиграна III, т. е. до 20 г. до н. э., а в Армении, если следовать данным нумизматики, свидетельствующим о ее воцарении лишь во 2 г. до н. э.). Поэтому Муза и все, что с ней связано, не столь показательны для среды парфянской, сколь Эрато—для среды армянской. Последняя была сгустком, средоточием традиций и обычаев, накопленных династией Арташесидов за время ее двухвекового правления.

Это последнее обстоятельство дает возможность рассмотреть и некоторые другие аспекты идентификации армянской царицы с одной из муз, помимо уже рассмотренного аспекта обожествления правителей и правительниц в древней Армении.

Уже во II в. до н. э. на почву Армении были занесены образцы греческой поэзии и трагедии, а также эпистолярного жанра. Их отрывки сохранились до наших дней на греческих надписях из древнейшей столицы Армении—Армавира.[29] В I в. до н. э. Тигран II Великий (95—55 гг. до н. э.), правивший также бывшим Селевкидским сирийским царством и имевший одной из резиденций Антиохию на Оронте, собрал при своем дворе в новооснованной столице Тигранакерте ряд представителей греческой образованности—философов, историков, риторов, архитекторов, возможно—поэтов, несомненно—актеров, которые должны были играть в построенном им здесь театре.[30] В этой среде были написаны на греческом языке одна или две истории царствования Тиграна.[31] Сын Тиграна, Артавазд II (55—34 гг. до н. э.), по сообщению Плутарха, сам писал трагедии, истории и речи, а также ставил при своем дворе греческие трагедии в исполнении греческих актеров.[32] Отмечу еще небольшую, но интересную для разбираемой темы деталь—на одной из монет Артавазда II его имя, выписанное в родительном падеже, снабжено, вместо обычного окончания — ου ('Αρταουάσδου), архаичным, полностью и давно вышедшим к тому времени из употребления окончанием—(ω ('Αρταουασδέω).[33] Имела ли место здесь стилизация или что

---

[29] *А. И. Болтунова,* Греческие надписи Армавира, «Известия АрмФАН СССР», 1942, № 1—2, с. 52 слл.; *Я. А. Манандян,* Армавирские греческие надписи в новом освещении, Ереван, 1946, с. 26 слл.

[30] *Plut.*, Luc., 22, 29. 32

[31] Амфикратом Афинским (Liv., IX, 14, 6) и Метродором Скепсийским *Strab.*, XIII, 1, 55; *Plin.*, NH, XXXIV, 16, 2; *Plut.*, Luc., 22, 3—6; *Schol, Apoll. Rh.*, IV, 133—Fragmenta historicorum graecorum, III, p. 204).

[32] *Plut.*, Crass., 33.

[33] *Х. А. Мушегян,* Денежное обращение в Армении, Ереван, 1983 (на арм. яз.), с. 55.

другое, но сам факт указывает на изощренность автора в греческой словесности, а автором этим, естественно, представляется сам Артавазд II. Добавим ко всему этому, что начиная со времен Тиграна II импорт эллинской культуры, как материальной, так и духовной, стал сознательной политикой армянских царей, что отразилось также в титулатуре его преемников: Тигран III—отец Эрато, а возможно и Тигран IV—ее муж—титуловались «филэллинами».[34]

Эта общая картина при предложенной выше интерпретации значения имени Эрато обогащается новыми немаловажными чертами—греческая культура оказывается известной определенным слоям древнеармянского общества в столь тонких деталях, как представление о девяти музах—покровительницах «искусств», спутницах Аполлона, также хорошо известного в Армении.

---

[34] *Птукян,* с. 54 слл.

А. А. АКОПЯН

О ХРОНОЛОГИИ ПОСЛЕДНИХ СОБЫТИЙ В «ИСТОРИИ 684 ГОДА»

Одним из источников «Истории Албании» (далее—ИА),[1] без особых изменений переписанных в этот труд автором X в. Моисеем Дасхуранским (в литературе традиционно названным также и Каланкатуйским), является анонимное сочинение VII в., которое мы условно называем «Историей 684 года» (далее—И 684).[2] Это сочинение охватывает главы 27—30 первой и 18—45 второй книг ИА[3]. Сопоставление последних событий повествования, датируемых автором 681—682 гг., с тем обстоятельством, что ему не было известно разрушительное нашествие хазар на страны Закавказья в 685 г., позволяет отнести написание И 684 ко времени между 683 и 685 гг. (мы условно допускаем 684 год).[4]

И 684 содержит весьма подробные рассказы о событиях в «стране Албании»[5] и сопредельных странах в период с конца 30-х до начала 80-х гг. VII в., в правление «князей Албании»[6]

[1] Пользуемся новым, критическим изданием текста (Մովսէս Կաղանկատուացի. *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի /Քննական բնագիրը և ներածությունը Վ. Առաքելյանի.—Երևան, 1983*, далее—Կաղանկատուացի) и новым переводом на русский язык (*Мовсэс Каланкатуаци.* История страны Алуанк (Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Ш. В. Смбатяна.—Ереван, 1984, далее—*Мовсэс Каланкатуаци*).

[2] Подробную характеристику И 684 см.: *К. А. Каграманян.* Источники «Истории страны Агванк»: Автореф. канд. дисс., Ереван, 1973, с. 18—19, а также в нашей книге: *А. А. Акопян.* Албания—Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках.—Ереван, 1987, с. 196—201.

[3] Там же, с. 196—197.

[4] Там же, с. 199—201

[5] О содержании этого термина см. там же, с. 142—149.

[6] Институт «князя Албании» совершенно не изучен в литературе, хотя источники не оставляют сомнений в его существовании наряду с институтами «князя Армении» и «князя Иверии». О «князе Армении» см.: Ա. Ն. Տեր-Ղևոնդյան *«Հայոց իշխանը» արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանում.* ՊԲՀ, 1964, № 2, с. 121—134. *A. Ter-Ghevondian.* Le „Prince d'Arménie" à l'époque de la domination arabe. REArm., N. S., 1966, с. 185—200.

Дживаншира (ИА, II, 18—35) и Вараз-Трдата (ИА, II, 36—45). Особенно подробно анонимный автор рассказывает о поездке епископа Мецколманка Исрайэла к гуннам северо-восточного Кавказа и христианизации последних (ИА, II, 39—45). В связи с этим сюжетом он включает в свое сочинение легенду (на наш взгляд, несомненно выдуманную[7]) о христианизации части гуннов еще во времена Маштоца и его учеников (ИА, 1,27—30), а также рассказы об обнаружении Исрайэлом святого креста Маштоца и святых реликвий, привезенных в Албанию из Иерусалима учениками последнего (ИА, II, 29—31; 33).

В свое время, подробно исследуя сведения раздела ИА о князе Дживаншире, Н. Адонц указал на ряд фактических и хронологических несоответствий этих сведений с достоверными сведениями других армянских и иноязычных источников, а также на некоторые явно выдуманные детали повествования[8]. На этом основании исследователь, в частности, заключил, что соответствующие разделы ИА изложены самим автором ИА в X в., использовавшим какие-то намного менее подробные записи некоего автора начала VIII в., и не аутентичны.[9] Однако это заключение справедливо отклоняется К. А. Каграманяном, который весьма резонно отмечает, что преувеличения деяний Дживаншира являются результатом естественного, хотя и чрезмерного стремления автора возвысить своего героя, что в той или иной степени свойственно всем средневековым авторам.[10] К этому можно добавить, что, критически сопоставляя рассказы И 684 со сведениями других источников, непременно следует серьезно учитывать время создания каждого из источников. Политическая обстановка обусловливала не только идеологическую направленность того или иного сочинения, но и определение средневековым автором критериев при выделении главного и второстепенного. Поэтому если для Себэоса, писавшего в период «тридцатилетнего служения Армении, Иверии и Албании тачикам»[11] (652—681), арабские за-

[7] Наши доводы подробно см. в указ. соч., с. 199—200.

[8] Ն. Ադոնց. *Քննութիւն Մովսէս Կաղանկատուացու.—Անահիտ, 1939, № 3,* с 67—77; №4—5, с. 22—31; №6, с. 4—9; 1940, №1—3, с. 20—29. Из-за кончины исследователя данная работа осталась незавершенной.

[9] Ն. Ադոնց. Указ. соч., в частности: 1939, №6, с. 4—5. Заключения Н. Адонца полностью разделяет Н. Акинян (см. Ն. Ակինեան. *Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմութիւն Աղուանից.—Վիեննա,* 1970, с. 242—261).

[10] *К. А. Каграманян.* Указ. соч., с. 19.

[11] Выражение Филона Тиракского и Левонда (см. Ա. Աբրահամյան. *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը.—Երևան,* 1944, с. 399: далее—Փիլոն; *Պատմու-*

воевания были главным объектом рассказа, то автор И 684, писавший в период четырехлетней свободы закавказских стран от арабов (681—685),[12] когда главную силу и опасность представляло, по его мнению, Гуннское царство, почти не упоминает об их походах, а подчинение князя Дживаншира халифу изображает в качестве не вынужденного, а добровольного поступка политического деятеля, в очередной раз тонко прочувствовавшего изменение соотношений сил среди могущественных соседних держав. И, наконец, источниковедческий и филологический анализ текста ИА никак не позволяет согласиться с Н. Адонцем в том, что в соответствующих главах перед нами—повествование самого Моисея Дасхуранского, основывавшегося на каких-то записях начала VIII в. Разделы, которые мы относим к И 684, представляют собой неразделимое целое и явственно отличаются по языку и стилю изложения как от остальных источников, переписанных автором X в. дословно, так и, особенно, от разделов, написанных самим Дасхуранским.

Таким образом, сказанное позволяет думать, что основные сведения И 684, исходящие от современника и очевидца событий, в целом аутентичны и преувеличены лишь в деталях. Следовательно, они могут и должны быть серьезно изучены и использованы не только арменистами, но и специалистами по истории Сасанидского Ирана, Византии, Арабского халифата и гуннов Северного Кавказа.[13] С этой позиции ниже предпринята попытка уточнить хронологию ряда событий, описанных или упомянутых в И 684.

Первый интересующий нас вопрос касается даты смерти князя Дживаншира. В литературе по этому вопросу существуют три точки зрения. Первая группа исследователей относит убийство князя Албании к 669 или 670 гг.[14] Исходным пунктом для по-

---

թիւն Ղեւոնդեայ Մեծի վարդապետին հայոց.—ՍՊր, 1887, IV, с. 15—16: далее—Ղեւոնդ).

[12] Ղեւոնդ, IV, с. 15—16.

[13] Следует отметить, что сведения нашего источника наиболее интенсивно используются специалистами по истории гуннов и тюрков.

[14] История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века /Перевод с армянского (К. Патканяна).—СПб., 1861, с. 342, 345; *С. Т. Еремян.* Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу.—ЗИВ АН СССР, т. VII.—М.—Л., 1939, с. 155; *К. В. Тревер.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании (IV в. до н. э.—VIII в. н. э.).—М.—Л., 1959, с. 236; Ե. Բ. Պետրոսյան. *Աղվանից աշխարհի կաթողիկոսության մի քանի թվականների շուրջ.—Էջմիածին,* 1984, № 11—12, с. 85—86.

добной датировки служит то обстоятельство, что к этому году относится последняя дата, приводимая в рассказе ИА (И 684) о Дживаншире (ИА, II, 28),[15] а через несколько глав рассказывается уже об убийстве князя (ИА, II, 34).

Вторая группа исследователей датирует смерть Дживаншира 680/681 г.,[16] а третья—683 г.[17] В обоих случаях исходным пунктом служит датировка поездки епископа Исрайэла к гуннам, происшедшей после смерти князя. При этом третья группа исследователей относит поездку ко времени после нашествия хазар в 685 году, а вторая группа до него.

Для уточнения датировки миссии Исрайэла следует вновь обратиться к сведениям И 684. В главе II, 39 ИА сообщается, что князь Албании Вараз-Трдат решил отправить Исрайэла к гуннам в 62 году хиджры.[18] Последний начинался 20 сентября

---

[15] Здесь говорится: «Вот уже в продолжение трех десятков и трех лет *(երրեակք տասներրեակք և տարիք երեք)* господь делал князя Албании победоносным, весьма почитаемым и уважаемым четырьмя царями, властелинами народов...» (Կաղանկատուացի, с. 200; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 107). Начало правления (спарапетства) Дживаншира падает на самое начало 637 г., так как, согласно сведению главы II, 18 ИА, он получил от Иездигерда III титул «спарапета Албании» накануне решающей битвы между арабами и Сасанидами (то есть битвы 637 г. при Кадесии—в нашем источнике—«Катшан»), которую автор И 684 датирует днем «рождества Христова»—6 января (Կաղանկատուացի, с. 173—174; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 95). Итак, 637+33=669/670.

[16] V. Minorsky. A new Book on the Khazars.—Oriens, XI, 1958, № 1—2, с. 126; The History of the Caucasian Albanians. By Movsēs Dasxuranç'i /Translated by C. J. F. Dowsett.—L., 1961, с. 142, прим. 1; *C. Toumanoff.* Studies in Christian Caucasian History.—Georgetown, 1963, с. 392; *он же:* Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasie chrétienne (Arménie—Géorgie—Albanie).—Roma, 1976, с. 399; *З. Буниятов.* Азербайджан в VII—IX вв.—Баку, 1965, с. 59

[17] Մ. Բարխուտարեանց. *Պատմութիւն Աղուանից, Հ. Ա.—Վաղարշապատ, 1902,* с. *111—112;* Բ. Ա. Ուլուբաբյան. *Դրվագներ Հայոց Արևելից կողմանց պատմության (V—VII դդ.).—Երևան, 1981,* с. *249;* Հ. Ս. Սվազյան. *Աղվանից իշխաններ Ջուանշիրի և Վարազ-Տրդատի իշխանության տարեթվերի հարցի շուրջ.—ԼՀԳ, 1973, № 11,* с. *108—*112; *К. А. Каграманян.* Указ. соч., с. 20.

[18] Текст гласит: «На *шестьдесят втором году южного царства надменного Магомета (ի վաթսներորդ երկրորդ ամի հարաւայնոյ իշխանութեանն գոռոզին Մահմետայ)* Вараз—Трдат, князь Албании, посоветовался с нахарарами—родичами своими и католикосом Елиазаром и сказал...» (Կաղանկատուացի, с. 237; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 123). Здесь и далее в цитатах из первоисточников подчеркнуто нами—*А. А.*

681 года и кончался 9 сентября 682 года.[19] Далее о начале поездки источник сообщает: «Тогда приготовили дары и подарки, снабдили продуктами его /Исрайэла/ и тех, кто должен был сопровождать его в дальнюю дорогу, и *восемнадцатого числа мехекана* (*յամսեանն մեհեկանի, որ օր ԺԸ էր*) отправили в путь»[20]. Месяц мехекан армянского календаря в промежутке 62 года хиджры приходился на 6 декабря 681—4 января 682 года.[21] Восемнадцатое мехекана, таким образом, соответствует 23 декабря 681 года. Сразу же за этим автор И 684 продолжает: «Выступив с миром из города Пероз-Кавата, они перешли великую реку Куру, пересекли границу Албании и *на двенадцатые сутки* (*մինչև յերկոտասան օր*) достигли города лпинов, откуда навстречу ему вышли все жители города и приняли его с радостью и почестями... тем более, что *приближался праздник богоявления* (*մերձեալ էր տէրունական տօն աստուածայայտնութեանն*)»[22]. Итак, через 12 дней после выхода из Партава, то есть 3 или 4 января 682 г., миссия прибывает в город лпинов[23]. Это действительно канун праздника богоявления (6 января)[24]. Из Лпинка Исрайэл приходит в страну чилбов, оттуда с большими трудностями перебирается через Кавказский хребет, проходит мимо места мученической смерти католикоса Албании Григориса, внука Григория Просветителя (поле

[19] *V. Grumel*. La chronologie.—P., 1958, с. 281; *В. В. Цыбульский*. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока.—М., 1964, с. 24—25.

[20] Կաղանկատուացի, с. 238; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 123.

[21] Բ. Ե. Թումանյան. *Հայ աստղագիտության պատմություն.—Երևան, 1968, с. 251;* Հ. Ս. Բադալյան. *Օրացույցի պատմություն.—Երևան, 1970, с. 324.*

[22] Կաղանկատուացի, с. 238; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 123.

[23] Локализацию Лпинка и Чилбка см.: Բ. Հարությունյան. *Լփինքի տեղադրության հարցի շուրջ.—ԲԵՀ,* 1981, № 1, с. 122—124; *А. А. Акопян*. Албания—Алуанк, с. 86—89.

[24] Данное сведение показывает, что автор И 684—монофизит, так как диофизитская церковь отмечает праздник богоявления не 6 января, а 25 декабря. Несогласие в этом календарном вопросе отражено во многих спорах диофизитов и монофизитов и, в частности, в документах, примерно современных нашему источнику (см. к примеру: Ա. Աբրահամյան. Указ. соч., с. 283—291; ИА, III, 14, с. 316). В течение VII в. Армянская и Албанская церкви несколько раз вынуждены были примкнуть к имперской церкви, поэтому определение конфессиональной принадлежности того или иного источника этого столетия очень важно. Кстати, нами установлено, что монофизитской является и «История католикоса Вироя», другое сочинение VII в. (630—632), переписанное в состав ИА (см. *А. А. Акопян. Албания—Алуанк*, с. 191—192).

Ватнеай), далее—через Чорские ворота «вблизи Дербента» и, наконец, доходит до «великолепного города Варачана *накануне сорокадневного поста* (*ի մուտս քառասներորդացն*)»[25]. Последняя дата приходится на конец первой декады февраля 682 г.[26] В главе II, 41, почти в конце рассказа об обращении царства Алп-Илитуера, имеется сведение, позволяющее отнести христианизацию гуннов в основном ко времени сорокадневного поста, до пасхи, то есть 30 марта 682 г. В тексте И 684 читаем: «Все эти порядки были установлены *в дни святого сорокадневного поста* (*ի սուրբ քառասներորդն*) при многотысячном царском войске гуннов... Многие из старших жрецов и главных колдунов были еще в оковах и находились в темнице, когда настало светлое утро *святой пасхи* (*ծագումն արփիափայլ լուսոյ պասեքին սրբոյ իբրև հասանէր*)»[27]. Далее уже следуют рассказы об обращении Алп-Илитуера в Албанию и Армению с просьбой разрешить епископу Исрайэлу оставаться в Варачане в качестве патриарха гуннов, письма и споры по этому вопросу, которыми и завершается повествование И 684 (ИА, II, 42—45).

Таким образом, путешествие Исрайэла, происшедшее после смерти Дживаншира, имело место в декабре 681—феврале 682 гг.

Следующее обстоятельство, помогающее уточнить время смерти князя Дживаншира,—это дата восшествия на престол албанского католикоса Елиазара, в правление которого и произошло убийство князя. О католикосстве Елиазара имеются сведения в главах II, 32 и III, 23 (24) ИА. В последней главе ИА приводится продолжительность его правления—6 лет[28]. Как уже показано нами, эта глава восходит к «Списку албанских католикосов»—отдельному, не дошедшему до нас источнику Мовсея Дасхуранского, сведения которого он иногда переносил и в другие разделы своего сочинения, оставляя в самом списке лишь краткие фразы.[29] В главе же II, 32 ИА сначала кратко рассказывается о предании проклятию албанским католикосом Ухтанэсом нескольких княжеских домов страны, осквернивших себя кровосмесительными браками, а затем—о его смерти и избрании Елиа-

[25] Կաղանկատուացի, с. 239; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 123—124.

[26] Если пасха 682 г. приходилась на 30 марта (*V Grumel*. Указ. соч., с. 248; Հ. Ս. Բադալյան. Указ. соч., с. 437), то сорокадневный пост того же года должен был начинаться 10 февраля (*Տօնացոյց—Էջմիածին*, 1887, с. 273).

[27] Կաղանկատուացի, с. 257; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 130—131.

[28] Կաղանկատուացի, с. 344; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 172.

[29] Подробно см. *А. А. Акопян*. Албания—Алуанк, с. 210—211.

зара новым духовным владыкой.[30] Нам представляется, что есть основания говорить об определенном отличии этой главы от И 684. Во-первых, сообщаемые в ней сведения кратки и лаконичны подобно сведениям последних глав третьей книги ИА, написанных главным образом Моисеем Дасхуранским на основании не дошедших до нас материалов.[31] Далее, как в третьей книге, так и в главе II, 32 нет пышных описаний, накоплений прилагательных и предлогов, характерных для автора И 684. И, наконец, сюжет о проклинании кровосмесительных браков князей находит параллель в главе III, 13 ИА, где провинившихся осуждает католикос Микайэл. Сказанное позволяет думать, что рассказ главы II, 32 не является частью И 684 и написан самим Дасхуранским.[32] Можно предположить, что последний обнаружил этот рассказ в «Списке албанских католикосов» и, переместив оттуда в текст, поместил его между двумя разделами И 684 (после последнего упоминания Ухтанэса и перед первым упоминанием Елиазара), оставив в списке католикосов лишь краткие фразы.[33]

---

[30] Կաղանկատուացի, с. 212—213; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 112.

[31] См. *А. А. Акопян.* Албания—Алуанк, с. 212.

[32] Если это так, то неожиданно только наличие в главе формы «Пероз-Кават» в качестве названия города Партава («некоего монаха, епископа города Пероз-Кавата»). Отмеченная форма свойственна перу автора И 684 (в сочинении она встречается 6 раз). Однако, по всей видимости, переписав около половины текста И 684, при этом 5 раз—название «Пероз-Кават», Моисей Дасхуранский настолько привык к нему, что употребил его даже там, где источник имел форму «Партав».

[33] Для полноты картины отметим, что добавлением автора ИА в текст И 684 является и первая фраза главы II, 29: «Правдивого рассказа об отшельничестве Исрайэла, *начало которого вовсе неизвестно (սկիզբն անյայտ իմն էր)*, я не нашел. Тут я привожу то, что известно мне об этом» (Կաղանկատուացի, с. 201—202; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 107). Эту жалобу на немногочисленность сведений об Исрайэле до обнаружения им иерусалимских реликвий невозможно отнести к автору И 684, который был не только современником, но и, судя по всему, весьма близким Исрайэлу человеком. Кроме того, он знает по крайней мере такую деталь из юности епископа, как учеба в Валаршапате (ИА, II, 37: «вспомнил он видение, явившееся ему в юные годы в святой церкви в городе Валаршапате»). Таким образом, первая фраза главы II, 29 ИА написана самим Моисеем Дасхуранским, который, приступив к переписыванию раздела И 684 об Исрайэле, выразил свое недоумение по поводу столь неожиданного и неподготовленного перехода источника от сюжета о Дживаншире к новому сюжету. О еще одной «интерполяции» Дасхуранского в тексте И 684 см. *А. А. Акопян.* Албания—Алуанк, с. 258.

Но то, что рассказ о смене Ухтанэса Елиазаром не принадлежит нашему источнику, никак не сказывается на достоверности указанного факта, происшедшего до смерти князя Дживаншира. В тексте И 684 обнаружение епископом Исрайэлом иерусалимских реликвий относится ко времени католикоса Ухтанэса (ИА, II, 29—31), а обнаружение им же святого креста Маштоца—ко времени Елиазара (ИА, II, 33).

Время правления Елиазара на католикосском престоле Албании устанавливается на основании сведений «Списка албанских католикосов», не доверять которым в данном случае нет каких-либо оснований. Здесь сообщается, что Елиазар правил 6 лет, а следующий католикос Нерсэс (Бакур), примкнувший к халкидонитству—17 лет[34]. В главе III, 7 ИА, рассказывающей о низложении Нерсэса на соборе в Партаве, уточняется, что этот албанский католикос правил как «православный» (то есть монофизит) 14 лет, а как «злославный» (то есть халкидонит)—3,5 года[35], то есть всего 17,5 лет. В составе ИА до нас дошли три документа упомянутого Партавского собора (ИА, III, 8—10), первый из которых—«Грамота, которую потребовал армянский католикос Елия от собора албанского»—содержит и дату собора. Вне состава ИА сохранился оригинал только второго документа—«Договорной грамоты армянского католикоса владыки Елии албанцам»[36], который содержит более полный текст, чем представлено у Моисея Дасхуранского[37]. Этот вариант второго документа Партавского собора также содержит датировку. Датировка первого документа собора такова: «Эта грамота заключена с общего согласия /нашего/ и посредничеством божьим, между нашими двумя /церквами/ во имя непоколебимости и твердости веры в году *восемьдесят пятом /летосчисления/ тачиков и сто сорок восьмом армянского летосчисления, в месяце хротиц (ՁԵ երորդ ամին Տաճկաց և ի հայ թուականիս ՃԽԸ յամսեանն հրոտից)*»[38] 85-й год тачиков, то есть хиджры, соответствует 14 ян-

---

[34] ИА, III, 23 (24); Կաղանկատուացի, с. 344; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 172.

[35] Կաղանկատուացի, с. 297; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 149.

[36] Этот документ сохранился в составе так называемых «эчмиадзинских рукописей Книги посланий» (ММ, рукопись № 2966, с. 121а—122а; рукопись № 3062, с. 200а—б) и опубликован нами. См. Ա. Հ. Հակոբյան. *Եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսի նորահայտ թուղթը.—ՊԲՀ*, 1981, № 4, с. 140—152 (с. 149—151—текст). Здесь же см. подробно о Партавском соборе 704 г и его документах.

[37] При переписывании второго документа (ИА, III, 9) Моисей Дасхуранский пропускал многие формулировки, имевшиеся и уже переписанные им в первом документе (ИА, III, 8).

[38] Կաղանկատուացի, с. 302; *Мовсэс Каланкатуаци*, с. 52.

варя 704—1 января 705 года,[39] а 148-й год армянского летосчисления—699—700 гг.[40] Очевидно несоответствие, которое исследователи справедливо решают в пользу даты по хиджре, так как Елия Арчишский, участвовавший на соборе, стал армянским католикосом в 703 г.[41] Но это подтверждается и датировкой в оригинале второго документа Партавского собора. Здесь читаем: *«Եւ գրեցաւ գիրս այս վկայութեամբ երկոցունց կողմանց ի ՃԾԲ թուականութեան Հայոց եւ ՁԵ թուականութեան Տաճկաց»* („И была написана сия грамота в присутствии обеих сторон в 152 /году/ армянского летосчисления и в 85 /году/ летосчисления тачиков»)[42]. 152 год армянского летосчисления соответствует времени от 4 июня 703 до 2 июня 704 гг.,[43] что сходится с 85-м годом хиджры. Армянский месяц хротиц, указанный в первом документе собора, приходится на 29 апреля—28 мая 704 г.[44] Таким образом, Партавский собор, на котором был низвергнут правивший 17,5 лет католикос Нерсэс-Бакур, произошел примерно в мае 704 г.

Вычитывая из выявленной даты 17,5 лет, мы получаем в качестве начала правления Нерсэса-Бакура примерно осень 686 года. И, наконец, вычитывая из последней даты 6 лет правления католикоса Елиазара, получаем 680 год.[45]

Итак, албанский католикос Елиазар сменил на престоле своего предшественника Ухтанэса в 680 г. В таком случае выясняется, что смерть князя Дживаншира могла произойти в течение 680 или 681 годов. И 684 сообщает, что покушение на князя произошло накануне дня «великого праздника креста»[46]. В 680 году (пасха—25 марта) праздник святого креста отмечался 16 сентября, а в 681 году (пасха—14 апреля)—15 сентября.[47] Дживаншир скончался через несколько дней после покушения (ИА, II, 34)[48], то есть в любом случае в сентябре месяце. Определить год смерти князя (680 или 681) удается при условии, если учесть необходимую продолжительность событий, последовавших за смертью Дживаншира. По сведениям нашего источника, «когда прошла печаль, утихло горе, и мучительное бедствие было несколько позабыто», князем Албании был избран племянник Дживаншира Вараз-Трдат (ИА, II, 36). Вслед за этим событием в Албанию вторгся «великий князь гуннов» Алп-Илитуер с тем, чтобы отомстить за убийство Дживаншира, однако Вараз-Трдат сумел убедить его в своей невинности (там же). Затем Исрайэл был назначен епископом Мецколманка и отправлен в Армению, к князю Григору Мамиконяну (661—685) и католикосу Сааку Дзорапорскому (677—703).[49] И только после этого, в декабре 681 г. миссия Исрайэла отправилась из Партава в Варачан (ИА, II, 39). Представляется совершенно невозможным, чтобы перечисленные события могли иметь место в коротком промежутке с сентября до декабря 681 года. Следовательно, смерть албанского князя Дживаншира нужно датировать сентябрем не 681, а *680 года.*

Выявленная дата, в свою очередь, позволяет датировать смену католикоса Ухтанэса Елиазаром примерно серединой 680 года (до сентября месяца), а последовавшие за смертью Дживаншира

---

[39] *V. Grumel.* Указ. соч., с. 281; *В. В. Цыбульский.* Указ. соч., с. 24.

[40] *V. Grumel.* Указ. соч., с. 248; Բ. Ե. Թումանյան. Указ. соч., с. 252.

[41] Մ. Օրմանեան. *Ազգապատում, Հ. Ա.—Պէյրութ, 1969,* с. *801.*

[42] Ա. Հ. Հակոբյան. *Եղիա Արճիշեցի,* с. *151.*

[43] *V. Grumel.* Указ. соч., с. 248: Բ. Ե. Թումանյան. Указ. соч., с. 252; Հ. Ա. Բադալյան. Указ. соч., с. 326—327.

[44] В отмеченной нашей статье на основании устаревших данных Э. Дюлорье мы неверно определили месяц хротиц 152 года армянского летосчисления 27 февраля—28 марта 704 г. (см. Ա. Հ. Հակոբյան. *Եղիա Արճիշեցի...,* с. 148), что следует исправить по Б. Е. Туманяну и Г. С. Бадаляну (см. предыдущее примечание).

[45] Именно так подсчитывал в свое время и Н. Адонц (Указ. соч., 1939, № 4—5, с. 30).

[46] ИА, II, 34. Здесь читаем: «А когда прошли палящие знойные дни и наступил *высокий и великий праздник креста,* он /Дживаншир/ снялся с тех мест и прибыл в гавар Ути, в город Партав, где находился построенный и украшенный им храм, чтобы там, *во время торжественного праздника* поклониться богу с великими дарами. И пока славный Дживаншир в великой радости отдыхал там, некий муж, нечестивый и гнусный... замыслил умертвить его...» (Կաղանկատուացի, с. 221—222; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 115—116). Это сведение повторяется и в следующей главе ИА—«Плаче Давтака» (буква Е).

[47] *Տօնացոյց.—Էջմիածին,* 1887, с. 254, 333.

[48] Здесь читаем: «Но в нем еще было дыхание, *он еще жил несколько дней (զի սուղ ինչ աւուրս ապեաց կենդանի).* Созвав/ сыновей своих, он раздал каждому из них сокровища и титулы, определил каждого правителем в своем уделе и, обескровленный от смертельных ран, *скончался*" (Կաղանկատուացի, с. 224; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 116).

[49] ИА, II, 37—38. Источник не называет причину этой поездки, а рассказывает только о том, как Исрайэлу удалось заполучить часть мощей Григория Просветителя. Однако из последующих событий, в частности, обращения гуннов с посланием также и в Армению, можно догадаться, что данный приезд Исрайэла в Айраратскую провинцию имел целью согласовать с владыками Армении предстоящую миссию к гуннам (ср. *А. Н. Тер-Гевондян.* Армения и Арабский халифат.—Ереван, 1977, с. 50; *А. А. Акопян.* Албания—Алуанк, с. 257).

3—1644

события—в таком хронологическом порядке: к осени 680 года следует отнести приход к власти Вараз-Трдата; нашествие Алп-Илитуера можно датировать концом 680 или, скорее всего, первой половиной 681 года, ближе к летним месяцам, когда, как правило, происходили периодические, опустошительные вторжения северо-кавказских кочевых народов через Кавказский хребет.[50] Затем, по-видимому, летом и осенью 681 г. произошли ру-

[50] С. Т. Еремян, Б. А. Улубабян, Г. С. Свазян и К. А. Каграманян склонны отождествлять это вторжение гуннов с опустошительным нашествием хазар в 685 (по их мнению—684) году (см. *С. Т. Еремян.* Указ. соч., с. 136—137 Բ. Ա. Ուլուբաբյան, Указ. соч., с. 252; Հ. Ս. Սվազյան. Указ. соч., с. 111; К. А. *Каграманян.* Указ. соч., с. 20). Именно такая идентификация служит для них обоснованием для датировки смерти Дживаншира 683 годом. Однако это отождествление представляется неоправданным. Во-первых, хазары наводнили все страны Закавказья и убили князей Армении (Григора Мамиконяна), Иверии и Албании (по *Левонду*, с. 16, и *Филону Тиракскому,* с. 399), или только князей Армении и Иверии (по *Асолику: Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական Աշխ.* Ս. Տ. Մալխասեանց—*ՍՊբ,* 1885, II, 2, с. 100) Между тем, во время вторжения Алп-Илитуера гунны дошли только до провинции Ути, где их остановили Вараз-Трдат и Елиазар своими уговорами. Далее, после христианизации гуннов, происшедшей после вторжения Алп-Илитуера, они написали письмо князю Армении *Григору Мамиконяну* и получили от него ответ (ИА, II, 44—45). И, наконец, у нас нет каких-либо оснований сомневаться в верности датировки автором И 684 поездки епископа Исрайэла, происшедшей после вторжения Алп-Илитуера, 62-м годом хиджры (681—682 гг.). В то же самое время Филон Тиракский датирует нашествие хазар «10-м числом месяца сахми 134 года армянского летосчисления» (16 августа 685 г.) и «первым годом правления императора Юстиниана» (685—686) (см. Փիլոն, с. 399). 134-м годом армянского летосчисления датирует нашествие хазар также и *Асолик* (II, 2, с. 101). Левонд датирует это нашествие 34-м годом после подчинения Армении арабам (652+34=685/686) (см. Ղեւոնդ, IV, с. 15—16). У Иоанна Драсханакертского и Вардана Аревелци вторжение хазар и убийство Григора Мамиконяна датируются седьмым годом армянского католикоса Саака Дзорапорского (683—684). Однако под давлением вышеприведенных фактов, особенно датировки первым годом императора Юстиниана II (не доверять Филону Тиракскому не приходится, так как он писал всего через год—во втором году правления Юстиниана: см. с. 399), следует или исправить «седьмой год Саака» на «восьмой» (армянские буквы է и Ը иногда путаются), или пересмотреть год начала католикосства Саака Дзорапорского (с 677 на 678!).

коположение Исрайэла епископом Мецколманка, отправка его в Валаршапат, возвращение и непосредственная подготовка к поездке в Варачан.

Определив датировку смерти Дживаншира и начало правления албанского католикоса Елиазара, то есть также и конца правления Ухтанэса (середина 680 г.), можно обратиться к вопросу о начале католикосства последнего. Н. Адонц и Е. Петросян обратили внимание на противоречие между сведениями по этому вопросу в главах III, 23 (24) («Список албанских католикосов») и II, 22 (И 684) ИА.[51] В «Списке албанских католикосов» сообщается, что Ухтанэс правил 12 лет, то есть начиная с 668 г.[52] Но в главе II, 22 ИА имеется следующий рассказ: *в 19-м году* своего правления император Константин (Констант II—641—668) совершил поход на восток; по его зову к нему в селение Кунгр в Мидии (*յաշխարհն Մարաց*) прибыл Дживаншир; император почетно встретил князя и, в частности, подарил ему часть креста господнего (видя это, армянские нахарары, в том числе «полководец Амазасп,[53] были охвачены великой завистью»); Дживаншир вернулся в Албанию и был с благоговением встречен католикосом *Ухтанэсом.*[54] Е. Петросян идентифицирует данный поход Константа II с его походом в Армению, описанным Себэосом, во время которого император был, в частности, в Двине.[55] Приезд Константа в Армению датируется 652—653 гг.,[56] что никак не соответствует 19-му году его правления (659—660).[57] Однако здесь важнее то, что согласно хронологии «Списка албанских католикосов», ни в 652, ни в 659 году Ухтанэс не мог быть католико-

[51] Ն. Ադոնց. Указ. соч., № 4—5, с. 31; Ե. Պետրոսյան. Указ. соч., с. 84—87.

[52] ИА, III, 23 (24); Կաղանկատուացի, с. 344; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 172.

[53] Амазасп Мамиконян был князем Армении в 654—661 гг. (*А. Н. Тер-Гевондян.* Армения и Арабский халифат, с. 270).

[54] Կաղանկատուացի, с. 183—184; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 99—100. Далее рассказывается, что весной следующего года Дживаншир снова отправился к императору, который находился в Валаршапате, и получил от него новые подарки (Կաղանկատուացի, с. 184—185; *Мовсэс Каланкатуаци,* с. 100).

[55] Ե. Պետրոսյան. Указ. соч., с. 84. Ср. *Պատմութիւն Սեբէոսի /Աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի—Երևան,* 1979 (далее—Սեբէոս), 48—49, с. 165—168.

[56] Սեբէոս, 48, с. 163; *А. Н. Тер-Гевондян.* Армения и Арабский халифат, с. 37—39; Ե. Պետրոսյան. Указ. соч., с. 84.

[57] Н. Адонц показывает, что описанный в главе II, 22 ИА поход Константа II на восток невозможно идентифицировать с армянским походом императора, описанным у Себэоса (Указ. соч., 1940, № 1—3, с. 23—27). Если даже считать преувеличения и явные выдумки автора И 684 результатом чрезмерного желания возвысить своего героя, все равно невозможно не согласиться с Н. Адонцем там, где он указывает на сведения Себэоса, согласно которым в

сом. На этом основании Е. Петросян склонен отнести правление этого католикоса к 50—60-м годам VII в.[58] Однако как бы ни решить вопрос о начале правления Ухтанэса, нам представляется неоправданным пересмотрение даты смерти этого духовного владыки (680 г.), которая, как было показано выше, основывается на непоколебимых данных «Списка албанских католикосов», документов Партавского собора 704 г. и И 684. По-видимому, следует считать неверным только сведение последней главы ИА о продолжительности правления Ухтанэса. В свое время Н. Адонц обращал внимание на то, что Моисей Дасхуранский приурочивает предшественнику Ухтанэса Иоанну из Амарасского епископства правление продолжительностью в 25 лет, в то время как о его деятельности никаких сведений не сохранилось.[59] Представляется возможным допустить, что Иоанн правил намного меньше, а Ухтанэс—намного больше тех сроков, которые им приписываются в ИА. Можно даже предположить, что в оригинале «Списка албанских католикосов» за Иоанном значилось 12, а за Ухтанэсом—25 лет правления, но при переписывании своего источника Моисей Дасхуранский по ошибке перепутал эти цифры.[60]

652—653 гг. Албания находилась в лагере проарабски настроенного Теодороса Рштуни и оказывала сопротивление византийцам (кстати, такой же позиции придерживался и Амазасп Мамиконян, зять Теодороса). По Себэосу, только в 659 г. Албания (так же как и Амазасп Мамиконян) примкнула к империи в борьбе против арабов (Սեբէոս, 52, с. 175. Ср. Ն. Ադոնց. Указ. соч., 1940, № 1—3, с. 24—26). Н. Адонц указывает и на то, что 19-й год правления Константа II соответствует именно 659—660 гг. (там же, с. 26). Эта же дата проходит в хронологических построениях глав II, 23—26 ИА: здесь автор И 684 пишет, что через два года (659+2=661) после встречи с императором в Албанию вторглись хазиры (II, 23, с. 186); еще через 2 года (661+2=663) окончилось строительство церкви в крепости Гардман (II, 24, с. 187); еще через год (663+1=664) снова вторглись гунны, с которыми породнился Дживаншир (II, 25—26, с. 190); здесь же (II, 26, с. 191) говорится, что это был 28-й год спарапетства князя (637+28=664/665) (ср. Ն. Ադոնց, там же, с. 26—27). Кстати, если анализировать вопрос об аутентичности второго приезда Константа II в Армению, можно было бы указать на сведение главы III, 15 ИА о том, что этот император участвовал в освящении храма св. Григория (Звартноц) в Валаршапате (Калакадашт), а также на указание Себэоса, согласно которому строительство Звартноца завершилось только лишь после возвращения католикоса Нерсэса из Тайка в 658—659 году (Կաղանկատուացի, с. 317; Սեբէոս, 52, с. 175. Ср. *А. Н. Тер-Гевондян.* Армения и Арабский халифат, с. 47).

[58] Ե. Պետրոսյան Указ. соч., с. 86—87.

[59] Ն. Ադոնց. Указ. соч., 1939, № 4—5, с. 31.

[60] Разумеется, это только лишь догадка, не претендующая на сколь-либо окончательное решение хронологического несоответствия.

В. М. ВАРДАНЯН

АННЕКСИЯ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АРМЕНИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ ИМПЕРИЕЙ

В 970-х годах Византия вела на Востоке активную политику. После присоединения Тарона (966 г.) Империя получила возможность активизировать свою политику в юго-восточной Армении: ее границы более приблизились к Васпураканскому царству. К тому же аннексия Тарона во многом ослабила позицию Арцрунидов да и багратидских царей. Но для завоевания Багратидского армянского царства необходимо было покорить и земли, входящие в Васпураканское царство. Заняв Васпуракан, Мокк и сопредельные провинции, Византия, разумеется, могла бы взять с юга в клещи Багратидское царство.

С целью улучшения отношений с императором, васпураканский царь Абусахл-Амазасп в 965 г. посылает в Константинополь духовного деятеля Пандалеона, якобы за мощами апостолов Петра и Павла[1]. Цель миссии, конечно, заключалась не только в этом, тем более, что вскоре Пандалеону стало известно, что мощи Петра и Павла хранятся в айраратской провинции—Коговите[2]. Разумеется, если бы вопрос ограничился только мощами, то вряд ли их не привезли бы из Коговита, и духовные отцы юго-восточной Армении непременно были бы осведомлены об их существовании. В чем же суть дела? Арцрунидскому царю нужен был повод, чтобы создать политическую, да и духовную связь с мощным соседом, в пору, когда на повестке дня Империи стоял вопрос о занятии соседнего Тарона. Насколько можно понять, благодаря усилению влияния Империи в Васпуракане, армянский католикос Ваган, будучи изгнанный армянским духовенством из Ани[3], за его преданность халкидонству, в 968 г. нашел прибежище у вас-

[1] *Յիշատակարանք ձեռագրաց, Ա, կազմեց Գ. Հովսեփյան, Անթիլիաս, 1951, էջ 117—118։*

[2] *Ցուցակ Հայերեն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, կազմեց Յ. Տաշեան, 1895, էջ 13։*

[3] *Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, III, Ը, էջ 182։*

пураканского царя. Упование Вагана на Васпуракан свидетельствует, что царь Абусахл-Амазасп склонен был ублажать приверженцев Византии. Это имело свои основания: примечательно, что в 969 г. византийское войско ворвалось в Сирию, Киликию и Месопотамию[4], угрожая тем самым и Армении.

В 970-х годах арабо-византийские войны втягивают в свою сферу провинции юго-восточной Армении. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в 974 г. император Иоанн Цимисхий через южную Армению совершил поход в Месопотамию, желая занять Амид, а далее также и Багдад. К высадившемуся в провинции Туруберана Харк императору явились правители Армении, в том числе—арцрунидские цари Сенекерим и Гурген, а также князь Сасуна.[5] В данную пору, разумеется, Цимисхию была необходима поддержка армянских князей. В то же время не исключалось и недоброжелательное отношение армян к прохождению войск Империи через территорию их страны. Примечательно, что к расположившемуся в окрестности города Муш Цимисхию явился не васпураканский царь Ашот Арцруни, а его младший брат. Это было не случайно: Васпураканское царство было сопредельно Месопотамии и других эмиратов: в случае поражения императора (и это не исключалось), отношения с магометанскими соседями весьма обострились бы. Вероятно, Ашот Арцруни, исходя из создавшегося положения, придерживался осторожных позиций по отношению к императору. В случае успешного исхода похода Цимисхия весьма ухудшилось бы положение юго-восточной Армении: после завоевания Месопотамии византийские войска перешли бы и границы Васпураканского царства. Притом Цимисхий, хоть и занял Амид, однако чуть позже был вынужден возвратиться в Византию, так как болгарская угроза заставила императора сконцентрировать силы на западе: болгарское войско ворвалось в пределы Империи, даже в Грецию, доходя до Пелопоннеса[6]. Фактически нападение болгар помешало Империи аннексировать юго-восточную Армению.

На рубеже XI в. Византия вновь устремила свои взоры на Восток. Император Василий II в 1000 г. с войском прибыл в Тайк, с намерением аннексировать земли Давида Куропалата. Византийское войско ворвалось в южную Армению—в сферу озера Ван (Харк, Апахуник) и далее в Багреванд, угрожая Багратидским и

[4] История Византии, т. 2, М., 1967, с. 214.

[5] Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 17։*

[6] *G. Moravcsik*, Byzantinoturcica I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Berlin, 1958, S. 110.

Арцрунидским царствам. Чтобы предотвратить возможные посягательства со стороны императора, к нему явился (по-видимому, в Харке или в Апахунике) васпураканский царь Сенекерим Арцруни[7], а спустя немного времени и его брат Гурген[8].

При Сенекериме Арцруни Васпураканское царство в основном сохранило свою политическую целостность[9]. В источниках Сенекерим Арцруни упоминается многократно (особенно в связи с переселением 1021 г.). Примечательно, что византийский писатель Кекавмен Сенекерима называет царем из древнего царского рода[10].

Некоторые данные (как бы ни были фрагментарны) позволяют полагать, что Сасун признал верховность власти арцрунидского царя. По свидетельству Ибн ал-Азраки, Сасуном владел Сенекерим[11]. Э. Хонигман берет под сомнение это свидетельство, полагая, что в данном случае речь идет о некотором другом армянском князе с тем же именем, ссылаясь на то, что Ибн ал-Азраки конкретно не отмечает, что имеет в виду именно арцрунидского царя Сенекерима[12]. С этим положением нельзя согласиться, ибо к этому времени в южной Армении другой армянский царь или князь по имени Сенекерим в источниках не фигурирует. Согласно

[7] **Ասողիկ**, *III, ԽԳ, էջ 277,* **Մատթեոս Ուռհայեցի**, *էջ 42։*

[8] **Ասողիկ**, *էջ* 281. Обращает внимание тот факт, что скоро после этой встречи с императором Гурген Арцруни скончался. Между тем Асолик пишет, что в 452 (1003) г. после кончины Гургена его брат «Сенекерим царствовал 20 лет» (там же, с. 281). Получается, что Сенекерим Арцруни царствовал до 1023 г., что, конечно, целиком противоречит свидетельствам источников, из которых явствует, что он царствовал до 1021 г. Пожалуй, отмеченную Асоликом дату 452 следует поправить на 450 г. (1001), тем самым смерть Гургена можно отнести к 1001 г., а время единовластного царствования Сенекерима—1001—1021 гг.

[9] Существует предположение, что в 1003 г. (после смерти Гургена) Васпураканское царство разделилось на три части (*В. П. Степаненко*, О причинах и датировке передачи Васпуракана Византии. «Византийский временник» т. 38, 1977, с. 75). Однако в этом году, как мы видели выше, в Васпуракане правил единовластно Сенекерим Арцруни, так как его братья уже умерли. О разделе Васпураканского царства на три части может пойти речь, лишь говоря о более раннем периоде—после конца 970-х годов.

[10] Советы и рассказы Кекавмена, сочинение византийского полководца XI в. Подготовка текста, введение, перевод и комментарии Г. Г. Литаврина, М., 1972, с. 283.

[11] *J. Markwart*, Südarmenien und die Tigrisquellen, Wien, 1930, S. 470—471.

[12] *E. Honigmann*, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Bruxelles, 1935, s. 171.

одному Четьи-Минеи, царство Сенекерима Арцруни охватывало также территорию от Сасунских гор и до крепости Севан[13]. Притом Сасун считают владением Арцруни также и другие источники. Согласно одной рукописной памятной книге, Арцруниды (Сенекеримяны) владели провинциями Сасун и Хут[14]. Насколько можно судить, признание Сасуном покровительства васпураканского царя произошло в ту пору, когда Тарон был захвачен Византией, которая после этого угрожала также и соседнему Сасуну. В этом смысле показательно, что в 973 г. произошло столкновение между византийским войском и сасунцами[15]. Верховная власть арцрунидского царя над Сасуном защищала его также и от посягательств соседних эмиратов. Притом в этот же период эмир соседнего Сасуну Муфаргина—Мерванид Абу Али ал-Хасан (991—996) взял себе в жены дочь арцрунидского царя Сенекерима[16]. (Другая дочь Сенекерима Арцруни—Мариам была замужем за грузинского царя[17]).

В Четьи-Минеи отмечается, что в 1021 г. Сенекерим Арцруни отдал Василию II также Хлат, Холц, Беркри, Арчеш, Маназкерт и Арцке[18]. Это свидетельство было взято под сомнение[19]. Между тем в конкретно исторической ситуации начала XI в., насколько мы можем об этом судить по источникам, возможно, что упомянутые поселения после 1000 г. были в некоторой зависимости от васпураканского царя. Согласно указанию Асолика, в 1000 г. Василий II пожаловал подарки Сенекериму и Гургену Арцруни, направил послание соседним эмирам—быть в хороших отношениях с Арцрунидами[20]. Матфей Эдесский и Смбат Спарапет пишут, что в 449 г. (1000 г.) армянского летосчисления между царем Василием и армянским царем Сенекеримом были большая «любовь и единство»[21]. Можно полагать вероятным, что речь идет о заключенном между императором и Сенекеримом союзе, который был направлен также и против соседних эмиратов, тем более, что последние часто угрожали Васпураканскому царству. Разумеется, союз, заключенный Сенекеримом Арцруни с императором, мог бы нейтрализовать эту угрозу. В такой ситуации возможно, чтобы эмиры близлежащих к озеру Ван частей страны под воздействием послания императора в какой-то мере даже признавали верховность васпураканского царя. Причем в 1021 г. император аннексировал также и некоторые округи, входящие в упомянутые эмираты, видимо, пользуясь существующей зависимостью эмиратов от Сенекерима Арцруни. Нельзя согласиться с мнением Э. Хонигмана, согласно которому Василий II упомянутые края якобы обещал Давиду Куропалату, поэтому в этом случае вряд ли он не исполнил бы своего обещания[22]. Притом Э. Хонигман исключает из границ Васпураканского царства также Мокк, крепость Севан[23]. Однако в числе поселений, перешедших от Васпураканского царства к Византии, упоминается также и Хизан, который находился в Мокке[24]. В. Арутюнова-Фиданян считает вероятным, что в начале XI в. эмиры Хлата, Беркри и Арцке могли признать верховность арцрунидской власти[25]. Притом отождествление В. Арутюновой-Фиданян Манакерта и Маназкерта не обосновано[26]. Думается, что упомянутые территории могли быть предоставлены Арцрунидам после смерти Давида Куропалата, когда Василий II прибыл на Восток. Император предпочитал видеть эти края под властью Арцрунидов, нежели грузинских или армянских Багратидов, ибо в этом случае легче было бы их отобрать, тем более, что после занятия Тарона границы Империи

---

[13] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեանց մատենադարանին ի Վիեննա, Ա, էջ 100։*

[14] *Ցուցակ ձեռագրաց Մշոյ ս. Առաքելոց—Թարգմանչաց վանքի և շրջակայից, Երուսաղեմ, 1967, էջ 197, Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատ. ի Վիեննա, Ա, էջ 77։ Գիրք, որ կոչի Հայսմաւուրք, Կ. Պօլիս, 1834, էջ 499, Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի, Փարիզ, 1960, էջ 21։*

[15] *Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 18։*

[16] *H. Amedroz.* The Marwanid dinasty at Mayyafariqin in the X and XI Centuries. Journal of Royal Asiat. Soc., 1903. p. 138—139.

[17] *Վիմական տարեգիր, կազմեց Կ. Կոստանեանց, Ս. Պետերբուրգ, 1913, էջ 18։*

[18] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին, ի Վիեննա, Ա, էջ 100։*

[19] *J. Markwart*, Südarmenien, s. 473; *E. Honigmann*, Die Ostgrenze, s. 169.

[20] Ասողիկ, *III, ԽԶ, էջ 281։*

[21] Մատթէոս Ուռհայեցի, *էջ 42, Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, էջ 20։*

[22] E. Honigmann. Die Ostgrenze, s. 157, n. 3.

[23] Там же, с. 171—172.

[24] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Ա, էջ 100։*

[25] *В. Арутюнова-Фиданян,* Фема Васпуракан. «Византийский временник» т. 38, 1977, с. 84. В качестве аргумента автором приводится одно сообщение Аристакэса Ластивертци, которое, однако, относится лишь к городу Беркри и связано с событиями более раннего периода (см. , *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ, աշխ. Կ. Ն. Յուզբաշյանի, Երևան, 1963, էջ 48։*

[26] *В. Арутюнова-Фиданян,* указ. статья, с. 83. В иных условиях о возможности подобного отождествления см. *В. М. Варданян,* Васпураканское царство Арцрунидов, Ереван, 1969, с. 62, прим. 13.

приблизились к прибрежным областям озера Ван. Потому и речи не может быть о предоставлении императором грузинским или армянским Багратидам провинций, входящих в упомянутые эмираты. Примечательно, что в фему Васпуракан, создавшегося после 1021 г., входили также и Арчеш, Маназкерт, Беркри и др.[27]. По свидетельству Аристакэса Ластивертского, город Арчеш был присоединен к Византии не в составе владений Сенекерима Арцруни, а был занят Никифором[28]. Это произошло после 1022 г., поскольку Никифор Комнин стал катепаном Васпуракана с этого года[29]. М. Тьерри полагает, что Хлат, Арчеш, Арцке и Беркри не входили в состав Васпураканского царства[30]. (Очевидно, этот вопрос при данном состоянии источников остается спорным).

После 1000 г. влияние Византии в юго-восточной Армении усилилось. Набеги иноземных племен с востока притесняли Васпуракан и сопредельные провинции. Согласно Самуэлу Анийскому, в 1002 г. был совершен подобный набег на Васпуракан, войско которого, однако, одолело противника[31]. Хотя после этого на некоторое время в регионе положение стабилизовалось, однако, начиная с 1016 г., как рассказывает Матфей Эдесский, тюркские племена проникли в Васпуракан «и беспощадно зарубили приверженцев Христа»[32]. То же заверяется в одной из рукописных памятных книг под 1018 годом[33].

В традиционной армянской историографии получило гражданство убеждение, что переселение части населения Васпураканского царства являлось следствием набегов тюркских племен[34]. По мнению Я. Манандяна, вышеупомянутое нападение тюрков никакое отношение не имеет к основным сельджукским набегам и было совершено, вероятно, наемными тюркскими всадниками, содержащимися в войсках соседних эмиратов[35]. Того же

---

[27] *E. Honigmann*, Die Ostgrenze, s. 171.

[28] Արիստակես Լաստիվերտցի, *էջ 41։*

[29] *K. N. Yuzbaschian* L'Administrazion Byzantine en Armenie aux X^e—XI^e siecles. „Revue des Etudes Armeniennes" t. X, 1973, p. 148; *В. А. Арутюнова-Фиданян*, указ. ст., с. 85

[30] *M. Thierry*, Notes de Géographie historique sur le Vaspurakan. „Revue des Etudes Byzantines", t. 34, 1976, p. 171, n. 65).

[31] *Սամուելի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, Վաղարշապատ, էջ 104։*

[32] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 47։*

[33] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Հ. 3, Երուսաղեմ 1968, էջ 291։*

[34] Մ. Չամչեան, *Պատմութիւն Հայոց, Բ, էջ 901—903։* Մ. Օրմանեան, *Ազգապատում, Ա, Բեյրութ, 1959, էջ 1175 և ուրիշն. մոտ։*

[35] Հ. Մանանդյան, *Երկեր, Գ, էջ 40։*

мнения придерживаются С. Агаджанов и К. Юзбашян[36]. Притом Скилица отмечает, что Сенекерим Арцруни притеснялся соседними агарянами[37].

Следует отметить, что Васпураканское царство почти постоянно находилось в столкновениях с иноземными племенами и успешно отражало их нападения. У васпураканской феодальной знати, насколько можно об этом судить по имеющимся данным, никогда не зарождались намерения уступить свои владения Византии. Положение изменилось после 1000 г., когда император Василий II вознамерился, не проливая крови, приложив все дипломатические и иные средства, завоевать Восток. Взявшая на себя роль покровителя маленьких государственных образований Востока, Византия с определенным успехом ставила под свою зависимость не только христианские, но и магометанские княжества[38]. Тюркские и другие нашествия на Армению способствовали осуществлению императором своей аннексионистической программы. Притом тот факт, что тюркские племена совершали набеги также и на восточные провинции Византии[39], естественно, побуждал армян прибегнуть к ее помощи. Империя с 1021 г. развернула деятельную политику на Востоке. Она прежде всего была направлена против Армении и Грузии. Если бы Византия на самом деле защитила Васпураканское царство от иноземных нашествий, то в 1021 г. Арцруниды вместо передачи своих земель императору, наоборот, опираясь на помощь Византии, еще более укрепили бы свои позиции в стране. Не подлежит сомнению, что переселение васпураканской знати в 1021 г. являлось следствием также притеснения и вероломной политики Империи[40].

Коварную политику Византии по отношению к Васпураканскому царству под разным углом зрения освещали также Р. М. Бартикян и В. П. Степаненко[41]. По мнению Р. М. Бартикяна, в

---

[36] *С. Г. Агаджанов, К. Н. Юзбашян.* К истории тюркских набегов на Армению в XI в. Пс, вып. 12 (76), 1965, с. 147.

[37] *Georgius Cedrenus, Ioannes Skylitzae.* Bekkero supletus et emendatus, t. II, Bonnae, 1839, p. 464.

[38] В 1000-ом г., когда Василий II прибыл на Восток, его покровительство признали также царь Грузии и Абхазии и эмир Диарбекира (Արիստակես Լաստիվերտցի, *էջ 24,* Ասողիկ, III, *ԽԳ, էջ 276)։*

[39] После 1016 г. подобные набеги совершались каждый год (см. *E. Honigmann*, Die Ostgrenze, s. 177).

[40] Վ. Մ. Վարդանյան, *Վասպուրականի թագավորությունը, էջ 207 և հտ.։*

[41] *Р. М. Бартикян,* О болгарском войске в Васпуракане и последних годах царства Арцрунидов. Вестник АН АрмССР, № 10, 1977; *В. П. Степаненко,* указ. статья.

деле аннексии Васпураканского царства основную роль сыграло войско, состоящее из военнопленных болгар, в 1015 г. переселившихся из македонской крепости Моглены в Васпуракан, что сыграло роль троянского коня, изнутри разлагая Васпураканское царство. Р. Бартикян также полагает, что в 1016 г. переговоры сына Сенекерима Арцруни Давида в Константинополе велись не по обмену земель, а вокруг оказания военной помощи против иноземных племен. Васпураканское царство получило помощь в лице болгарских военнопленных[42]. Конечно, переселяя военнопленных болгар из Моглены в Васпураканское царство, Василий II преследовал цель ослабить и нейтрализовать часть македонских болгар, а в Васпуракане же армянское войско заменить войском, противостоящим тюркским племенам, тем самым устрашить васпураканскую знать (именно посредством болгар), склонив на исполнение императорской воли. Факт отправления болгарского войска в Васпуракан сам по себе уже являлся посягательством на самостоятельность армян. Это было не случайным явлением, а претворением в жизнь последовательной политики. Не случайно также, что на Восток было отправлено значительное количество воинских контингентов[43].

По мнению В. П. Степаненко, Сенекерим Арцруни, обеспокоенный тюркским набегом 1016 г., отправляет послание Василию II и, получив его согласие (относительно обмена земель), отправляет своего сына Давида в Константинополь. Переселение из Васпураканского царства он датирует 1021 г. (когда был совершен второй тюркский набег на Армению), отмечая, что передача Византии провинций, входящих в Васпураканское царство, в основном являлось следствием политики, проводимой Империей в Армении и Грузии, а не только тюркских набегов[44]. В вопросе датировки эмиграции васпураканской знати точка зрения В. Степаненко совпадает с мнением С. Агаджанова и К. Юзбашяна, согласно которому в 1016 г. Сенекерим дал согласие на обмен земель, а переселение произошло в 1021 г.[45]

Приходится отметить, что переселение васпураканской знати в 1021 г. имело также иные побуждения. По свидетельству Яхъи Антиохийского, грузино-абхазский царь Георгий в 1015 г. восстал против Византии и присоединил к Грузии земли, которые Давид

[42] *Р. М. Бартикян,* указ. статья, с. 93—94.

[43] *Г. Г. Литаврин,* Армянский автор XI столетия о Болгарии и болгарах. «Славяне и Россия», М., 1972, с. 27—31.

[44] *В. П. Степаненко,* указ. статья, с. 74—77.

[45] *С. Г. Агаджанов, К. Н. Юзбашян,* указ. статья, с. 152.

Куропалат завещал императору[46]. В том же году император грамотой потребовал от грузинского царя отказаться от наследства Давида Куропалата[47]. Поскольку царь Георгий был женат на дочери васпураканского царя Сенекерима Арцруни Мариам[48], он попросил помощи от Сенекерима, чтобы отразить возможное нападение Византии[49]. В свете сказанного выше можно, на наш взгляд, полагать, что между Сенекеримом Арцруни и грузинским царем существовал военный союз против Византии. Возможно, что Сенекерим оказывал определенную помощь своему зятю. В создавшихся условиях это должно было держаться в строгой тайне (пожалуй, этим объясняется, что источники молчат об указанной помощи). По рассказу Матфея Эдесского, еще в 1016 г. Сенекерим Арцруни отправил посольство в Константинополь во главе со своим сыном Давидом[50]. Думается, отправление болгарских войск в Васпуракан, восстание грузинского царя и отправление Давида Арцруни в Константинополь—явления тесно взаимосвязанные. Отправляя болгарское войско в Васпуракан, Василий II, пожалуй, был намерен также заставить Сенекерима воздержаться от оказания помощи своему восставшему зятю. Нападение тюркских племен в 1016 г., ожидаемый поход Византии в Грузию (в котором, несомненно, не осталась бы незатронутой и юго-восточная Армения), пожалуй, явились причиной для отправления Сенекеримом посольства в Константинополь. В сложившейся ситуации цель посольства, на наш взгляд, могла быть двоякой: а) заверить императора в лояльности Арцрунидов по отношению к нему, б) обновить заключенный в 1000 г. с императором договор, который был направлен также и против соседних эмиратов. И поскольку тюркский набег в 1016 г. был совершен из соседнего эмирата, то в силу упомянутого договора естественно было ожидать военной помощи Империи васпураканскому царю. Не исключено, что Василий II вместо помощи предложил Давиду Арцруни присоединить территорию Васпураканского царства к Империи[51]. Однако имел ли право Давид вместо отца заклю-

[46] *В. Р. Розен,* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из Летописи Яхъи Антиохийского. Записки императорской Академии наук, т. 44, СПб., 1883, с. 61.

[47] Արիստակես Լաստիվերտցի, *էջ 25։*

[48] *Վիմական տարեգիր, էջ 18։*

[49] Об этом см. *И. А. Джавахашвили,* История Грузинского народа, т. II, Тбилиси, 1965, с. 134—155 (груз. яз).

[50] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 49։*

[51] К. Туманов полагает, что в это время Сенекерим согласился уступить императору Васпуракан, взамен оказанной ему в 1000 г. помощи (*C. Touma-*

чить подобную ответственную сделку, в то время как он отправился в Византию с совершенно иной целью? Данные первоисточников показывают, что в 1016 г. подобной сделки не было заключено. К этому времени император не мог бы насильно присоединить к Империи ни провинций Васпураканского царства, ни Тайкского куропалатства. Можно полагать, что только после решительной победы, одержанной над болгарами в 1021 г., Василий II вновь оказался в состоянии заняться вопросами, касающихся Васпураканского царства и Грузии. В том же году император жестоко расправился с грузино-абхазским царем, как говорит Яхъя Антиохийский, убив и ослепив более 200 тысяч из числа его людей[52]. Разумеется, император не мог бы не расправиться также и с Сенекеримом Арцруни, как с союзником грузинского царя. Вдобавок ко всему, в том же 1021 г. был совершен второй тюркский набег в Армению[53]. Это благоприятствовало осуществлению программы Василия II. В сложившейся ситуации Сенекерим Арцруни и сплоченная вокруг него знать, преследуя свои узкие классовые интересы, пошли по пути наименьшего сопротивления и свои владения передали добровольно Империи. Этим самым в значительной мере осуществились аннексионистические планы Василия II по отношению к юго-восточной Армении. Но этого мало: по существу это способствовало проведению Византией завоевательной политики по отношению к армянскому Багратидскому царству.

По словам Иоанна Скилицы, в 1016 г. «архонт Верхней Мидии (которую ныне называют Аспраканией) Синахерим всем своим родом перешел на сторону императора и передал ему всю принадлежащую ему страну[54]». Между тем в армянских источниках и у Яхъи Антиохийского переселение датируется 1021 годом. По данным Смбата Спарапета и Матфея Эдесского, сын Гагика I Багратида—Ашот после смерти отца отправился в Васпуракан и получил войско от васпураканского царя[55]. Как известно, Гагик I скончался в 1020 г.,[56] следовательно, сын его, Ашот, отправился к васпураканскому царю в 1020 г. Стало быть, можно полагать, что в 1020 г. Сенекерим Арцруни не только еще не переселился, но и являлся столь могущественным, что военной силой вмешивался в царские дела Багратидской Армении. Притом в главе, приставленной к «Истории» Товмы Арцруни и Анонима, переселение из Васпураканского царства датируется 470 (1021) годом[57]. Самуэл Анийский годом переселения также отмечает 1021-ый.[58] *Аристакэс Ластивертский,* говоря о восстании Никифора Фоки, пишет, что Сенекерим Арцруни свои владения уступил Империи два-три года назад[59]. Никифор Фока убит в 1022 г.[60]. Согласно Яхъе Антиохийскому, когда Василий II после подавления восстания абхазов и грузин зимой 1021 г. отправился в Трапезунт, тем временем «уступил Синахериб царь Асфарагана все свои крепости и земли и всю страну Асфараганскую царю Василию и уступил ему Ибн-ал Дайрани[61], сосед первого, свои крепости и замки»[62]. Согласно Иоанну Авагерецу, в 470 (1021) г. «царь Синакерим обменял армянские провинции и со своими сыновьями отправился в страну ромеев»[63]. Притом в одном из надписей монастыря Диврик (в провинции города Себастия) от-

---

noff, The Background of Manzikert. „Proceedings of the XII I international congress of byzantine studies", Oxford, 1966, p. 425. Однако для подобного соглашения вряд ли Сенекерим отправил бы посольство в Константинополь.

[52] «Извлечение из летописи Яхъи Антиохийского», с. 61. Ср. Արիստակես Լաստիվերտցի, *էջ 29—30.*

[53] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 13—14; Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, Վենետիկ, 1862, ԾԳ, էջ 98։*

[54] Cedr., p. 464. Как видим, у Скилицы «Верхняя Мидия» идентична Васпуракану. К. Юзбашян полагает, что Верхняя Мидия являлась владением Сенекерима Арцруни, а Нижняя Мидия охватывала Андзевацик и область Маназкерта (*K. Yuzbashian,* L'Administration, p. 149) Насколько можно судить, византийские авторы X—XI вв. Васпуракан упоминают отдельно, пожалуй, чтобы различить от Багратидской Армении. Константин Багрянородный отдельные части Армении упоминает в обязательном порядке с Арменией, в то время как Васпуракан упоминает самостоятельно. По-видимому, это было следствием того факта, что Васпуракан с 908 г. являлся самостоятельным царством. Между тем Сюник, ставший царством впоследствии (980-ые годы), т. е. после смерти Константина Багрянородного, последний упоминает в составе Армении (см. Կոստանդին Ծիրանածին, *Թարգմ. Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1970, էջ 151).* Пожалуй, Скилица называет Васпуракан „Верхней Мидией", чтобы различить от Багратидской Армении.

[55] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 8, Սմբատ Սպարապետ, էջ 5։*

[56] Հ. Մանանդյան, *Երկեր, Գ, էջ 21, Հայ ժողովրդի պատմություն (բազմահատորյակ), հ. 3, Երևան 1976, էջ 134—139։*

[57] *Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս 1917, IV ժԲ, էջ 500։*

[58] Սամուել Անեցի, *էջ 104—105։*

[59] Արիստակես Լաստիվերտցի, *էջ 34։*

[60] Հ. Մանանդյան, *Երկեր, Գ, էջ 28, ծ. 6։*

[61] Сын брата Сенекерима—Гурген, который правил в Андзевацике (см. *Վարդան, ԾԱ, էջ 92)*

[62] *В. Р. Розен,* «Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского», с. 61.

[63] *Մանր ժամանակագրություններ, Բ, կազմեց, Վ. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 27։*

правление Давида Арцруни в Константинополь датируется 1021 г.[64]. Исследователи, за малым исключением, годом переселения из Васпуракана считают 1021-й. И. Маркварт на основании сообщения Иоанна Скилицы переселение датирует 1016 г.[65]. Р. Гийан (тоже опираясь на данные Скилицы) годом переселения вначале также считал 1016-й[66], однако потом в другой работе правильно отмечает, что «хотя Скилица годом переселения считает 1016-й, однако обмен земель Васпуракана произошел не в этом, а в 1021 году»[67]. Я. Манандян переселение вначале датировал 1016 г.[68], но впоследствии принял 1021 год[69]. Переселение васпураканской знати датировалось 1022 г.[70], однако против этого определенно свидетельствуют источники. Г. Дедеян переселение из Васпуракана датирует зимой 1021—1022 г.[71], что маловероятно, ибо зимой оно не было бы целесообразным. Существует также предположение, согласно которому переселение состоялось в начале 1023 г.[72], что, однако, не доказывается. Исследователи придерживаются датировки 1021 годом.

Как бы то ни было, в результате переселения Византия аннексировала все провинции, входящие в Васпураканское царство: более чем 4000 деревень, 72 крепости, 10 городов[73]. Переселение в основном произошло сразу. Вместе с Сенекеримом переселились 14 тысяч мужчин, не считая жен и детей[74]. Число эмигрирующих в основном составляли феодалы, а также частично простолюдины[75]. Фактически военная сила юго-восточной Армении в

---

[64] Գ. Սրվանձտեան, *Թորոս Աղբար, Ա, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 231։*

[65] *J. Markwart*, Südarmenien, s. 97, 515—516.

[66] *R. Guilland*, Recherches sur les instituzions byzantines. Berlin—Amsterdam, 1967, p. 106

[67] *R Guilland*, Contribution a la prosographie de l'empire Byzantin: les patrices. „Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik". Wien, 1971, p. 95.

[68] Հ. Մանանդյան, *Հայաստանի պատմությունը թուրք-թաթարական արշավանքների շրջանում, Երևան 1922 (խմորատիպ), էջ 16—17։*

[69] Հ. Մանանդյան, *Երկեր, Գ, էջ 28։*

[70] Վ. Կ. Իսկանյան, *Արծրունյաց արտագաղթի մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», Հ. 3, 1965, էջ 79—82։*

[71] G, *Dedeyan*, l'immigration Armenienne en Cappadoce au XI^e siecle. „Byzantion„, t. 45, fasc. 1, Bruxeiles, 1975, p. 64—65.

[72] *W. Seibt*, Die Eingliederung von Vaspurakan in das Byzantinische Reich. *«Հանդես ամսօրեա», 1978, էջ 64.*

[73] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 49,* Սամուել Անեցի, *էջ 104։*

[74] Թովմա Արծրունի, *էջ 500։*

[75] Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 49։*

основном была выведена из страны. Однако большая часть простонародья осталась на родине. Превалирующая часть духовенства, монастыри которых не были отданы Византии, также остались в Васпуракане и сопредельных провинциях[76]. Из этого явствует, что обмен земель не сопровождался конфессиональным соглашением двух церквей (пожалуй, из-за вероисповедной оппозиции армянской церкви[77]).

В составе Империи юго-восточная Армения была превращена в отдельную военную фему[78]. По свидетельству Скилицы, Василий Аргир, назначенный катепаном Васпуракана, потерпел неудачу и в том же году был отозван императором[79]. Его преемнику Никифору Комнину насильно удалось покорить Васпуракан.

Сенекерим Арцруни вместе с переселившимися с ним обосновались в Каппадокии, получив города Себастию, Лариссу, Абару и «множество других владений»[80]. Согласно Кекавмену, Василий II пожаловал Сенекериму лишь степень магистра[81], тогда как Скилица пишет, что Сенекерим получил почетную степень патрика и должность полководца Каппадокии[82].

---

[76] Там же, с. 49; Սամուել Անեցի, *էջ 107, Ցուցակ հայերէն ձեռ. Մատեն. Վիեննա, Ա, էջ 100։*

[77] Причем, население юго-восточной Армении, переселившееся в Каппадокию, сохранило не только армянскую догмату вероисповедания, но и проявило конфессиональную оппозицию против халкедонской церкви (Մատթեոս Ուռհայեցի, *էջ 137—138, 160—162, 218—220).*

[78] *K. Yuzbashian*, l'Administration, p. 148; В. Арутюнова—Фиданян, ук. с-с. 80—81.

[79] Cedr., p. 464. Существует предположение, что якобы Васил Аргир родом был Арцруни (*«Բազմավէպ»*, 1906, *էջ* 367). Однако нельзя согласиться с этим мнением и с этимологической («Аргир» по-гречески означает «серебро»), и с исторической точек зрения. Аргиры были знаменитым родом в Византии до появления в Империи Арцрунидов (см. *R. Guilland*, Contribuzion a la prosographie de e'empire Byzantin. Les patrices sous les regnes de Basile Ier (877—886) et de Leon VI (886—912). „Byzantinische Zeëtschrift", 63, B., 1970, p. 304—305).

[80] *Cedr.*, p. 464.

[81] Советы и рассказы Кекавмена, с. 283.

[82] *Cedr.*, p. 464.

4—1644

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А. Г. МАРГАРЯН

К ПЕРЕВОДУ И ПОЯСНЕНИЮ ОДНОГО ОТРЫВКА «ИСТОРИИ И ВОСХВАЛЕНИЯ ВЕНЦЕНОСЦЕВ»

В русском переводе сочинения первого историка царицы Тамар—«Истории и восхваления венценосцев» акад. К. С. Кекелидзе, где в полной мере отражена огромная работа ученого и его предшественников по восстановлению и выяснению сложного текста, имеется почти не привлекавший внимание исследователей следующий отрывок: «Сидя в засаде, Иван (т. е. будущий атабек Иванэ Захарид—*А. М.)* увидел вдали войска, в десять раз больше своих собственных; они шли из Ганджи и направлялись в Сурман, в страну двинскую, у прохода Масиса и Шуры».[1] Далее описывается победоносная битва Иванэ, которая являлась ярким эпизодом борьбы по освобождению армянской области Гехакуни на южном берегу Севанского озера.

В рассматриваемом отрывке привлекают внимание армянские топонимы, о которых ничего не говорится в обстоятельных комментариях к переводу памятника. Они не были замечены даже арменистами. Дело обстоит сравнительно лучше в армянском переводе Л. М. Меликсет-Бека, но здесь свои трудности: приведен лишь оторванный от контекста незначительный фрагмент, отсутствует последний из перечисленных топонимов[2].

Первый из них—Сурман—отождествлен Л. М. Меликсет-Беком с Сурмари (Сурб Мари) армянских источников.[3] Справедливость этого предположения подтверждается сравнением армянских и грузинских источников об освобождении этого пункта до монгольского завоевания 1236 г. По сведениям армянских авторов, Захариды отвоевали Сурмари в 1235[4] г., грузинский же Хронограф называет Сурман в числе тех территорий «на той стороне Аракса», которые незадолго до появления монголов присоединил Шаханшах Захарид[5].

Второй географический пункт не назван в переводе К. С. Кекелидзе, поскольку ученый в выражении «მასისის გჳრაბი» грузинского оригинала слово «გჳრაბი» воспринял почти в словарном значении: «тропинка, узкая дорога в горах»[6]. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что топоним «Шура» (вернее: «Шури») остался нелокализированным К. С. Кекелидзе. Очевидно, что более оправданным является предположение Л. М. Меликсет-Бека, который распознал в «მასისს გჳრაბი») («Масисис гвираби») армянский «*Խոր Վիրապ*» («Хор вирап»—«подземная тюрьма», буквально «глубокая яма»)—место заточения Григория Просветителя у подножия Масиса, на левом берегу Аракса. Такая осведомленность грузинского автора отнюдь не является неожиданной, учитывая популярность сюжетов о распространении христианства в Армении Григорием Просветителем в грузинской литературе и среде.[7] Сам первый историк в другом месте своего сочинения называет Двин «наследием великана Трдата, некогда из-за Григория Парфянского превращенного в кабана»[8], обнаруживая знакомство с известной легендой из труда Агафангела.

Правильная локализация второго географического пункта предоставляет возможность усмотреть определенную закономерность в перечислении топонимов по течению р. Аракс, с запада на восток. В таком случае вряд ли можно сомневаться в том, что «Шури» тождествен Шаруру. Трудно ответить на другой вопрос: «Шури»—искажение «Шарура» (по грузинской огласовке—«Шалур» или «Шарул») или же грузинская форма этого топонима? Переписчики либо опустили часть незнакомого топонима, либо «Шарур» в устах грузин превратился в «Шури». По-видимому,

---

[1] *К. С. Кекелидзе,* Этюды по истории древнегрузинской литературы, т. XII, Тбилиси, 1973, с. 214. Грузинский оригинал: „ამას შინა თჳთ ივანე, მდგომმან მსტოვრობასა შინა, იხილნა ლაშქარნი შორს, ჯექმად ათკეცად უფროს ლაშქართა მისთასა, მომავალნი განძით და მიმავალნი ქუეყანასა დვინისასა სურმანს, მასისს გჳრაბისა და შურისასა. (ქც, II, с. 77).

[2] Լ. Մ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Բ, Երևան, 1936,* с. *16.*

[3] Там же.

[4] См. *Մժ,* I, с. 41, ср. Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմություն Հայոց, Երևան,* 1961, с. 260 /Русский перевод: *Киракос Гандзакеци*, История Армении, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Л. А. Ханларян, М., 1976, с. 166—167; Ստ. Օրբելյան, *Պատմություն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս,* 1910, с. 391—392 /Русский перевод: *Н. О. Эмин.* Исследования по армянской мифологии, истории и истории литературы (за 1858—1884 ггг.), М., 1896, с. 369.

[5] См. ქც, II, с. 212.

[6] См. *Д. Чубинов,* Грузинско-русский-фрунцузский словарь, СПб., 1840, с. 126.

[7] См. Գ. Մ. Մուրադյան, *Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Երևան, 1982։*

[8] *К. С. Кекелидзе,* указ. соч., с. 174.

подействовали нормы грузинского языка, не допускавшие повторения фонемы «р». Не видоизменился ли «Сурмари» на «Сурмани» по этой же причине?

Таким образом, первый историк царицы Тамар в цитированном отрывке перечисляет армянские топонимы в четкой последовательности, и лишь уникальность упоминаний двух последних пунктов в грузинской историографии воспрепятствовала их распознанию и локализации акад. К. С. Кекелидзе. Соответственно, предпочтителен следующий перевод рассмотренного отрывка: «Сидя в засаде, Иван увидел вдали войска, в десять раз больше своих собственных; они шли из Ганджи и направлялись в Сурмани (Сурмари), в страну Двинскую, в Масисский Вирап и в Шури (Шарур)».

И. В. БОРЦОВА

ЛЕГЕНДАРНАЯ ТРАДИЦИЯ О РАЗДЕЛЕНИИ ЗЕМЛИ В ВИЗАНТИЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

Многие средневековые исторические сочинения, в том числе византийские и русские, содержат легендарные рассказы о разделении земель потомством Ноя и о происхождении народов. Связь этих отрывков с генеалогической таблицей пранародов, помещенной в кн. Бытия, X—XI, и в Паралипоменон 1, 1, 4—24, несомненна, но непосредственным источником их текстов послужила не столько Библия, сколько последующие переработки этого сюжета в иудейской и раннехристианской традиции. Неудивительно поэтому, что в разных памятниках состав этногеографических экскурсов различен. Не совпадают и причины, по которым авторы включали их в свои произведения.

Для русской историографии легенда о разделении земель по жребию имеет очень важное значение: с нее начинается древнейший дошедший до нас русский исторический труд—«Повесть временных лет» (далее: ПВЛ). На протяжении нескольких веков этот экскурс в составе ПВЛ включался во многие местные и общерусские летописные своды и служил вступлением к русской национальной истории, причем текст его вплоть до второй половины XVI в. практически не менялся.

В работах исследователей, изучавших эту часть ПВЛ, основное внимание уделяется ее источниковедческому анализу. Этногеографическая легенда ПВЛ состоит из компилятивной и самостоятельной частей. Из 140 упомянутых в ней географических и этнических наименований 101 (более 70%) заимствовано из славянских переводов Хроники Георгия Амартола и Хронографии Иоанна Малалы. Детальный источниковедческий разбор компилятивной части экскурса был проведен А. А. Шахматовым. Именно он впервые установил, что составитель ПВЛ использовал здесь в качестве источника и сочинение Малалы[1]. Это ценное наблюдение дает новые возможности как для дальнейшего источниковедческого изучения, так и для выяснения идейного своеобразия это-

[1] *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники.—ТОДРЛ, т. IV, М.-Л., 1940, с. 72—73.

го сюжета в составе ПВЛ. Что касается последней проблемы, то она даже не ставилась в работах последних десятилетий. Экскурс, как элемент исторического повествования, считался «традиционным», а потому не заслуживающим специального рассмотрения. Между тем, даже для включения в произведение традиционного сюжета у каждого автора всегда есть свои причины. Тем более, что в нашем случае мы имеем дело с изменением состава традиционного элемента и его места в композиции сочинения. Ни одно из произведений византийской хронистики до XIIв. (в том числе Хроника Амартола и Хронография Малалы) не содержит легендарного рассказа о разделении земли потомством Ноя и о происхождении народов во вводной части.

Выявление идейного своеобразия этногеографического экскурса в составе ПВЛ позволит лучше понять особенности представлений русского летописца начала XII в. о месте собственного народа и государства в системе других народов и государств. Для решения этой задачи необходимо сначала понять роль этногеографического предания в предшествовавшей и современной ПВЛ византийской и западноевропейской традиции.

В настоящей работе исследуется роль этого легендарного предания лишь в непосредственных источниках вводной части ПВЛ—Хронике Георгия Амартола и Хронографии Иоанна Малалы. Другие памятники, содержащие эту легенду, а также история традиции экскурсов на византийской почве будут нас интересовать лишь в соотнесении с этими двумя сочинениями.

В предшествующей историографии задача выявления идейного содержания легендарных экскурсов византийских хроник не ставилась. Но есть несколько работ, посвященных истории текста преданий о разделении земли и происхождении народов.[2] Наибольшее число памятников, содержащих интересующий нас элемент, выявлено и проанализировано в работах Гутшмита. К сожалению, его исследование осталось незавершенным. Но на некоторые его выводы мы можем опереться. Там, где Гутшмит пишет о соотношении текстов экскурсов в сохранившихся памятниках, его наблюдения ценны и интересны, но в тех случаях, когда он пытается реконструировать утерянные звенья и вычертить общую схему, отражающую полную историю текста легендарных преданий в византийской литературе до XII века,[3] не со всеми его выводами можно согласиться: слишком много утерянных звеньев.

---

[2] *Gutschmid A.* Untersuchungen über den Διαμερισμὸς τῆς γῆς und andere Bearbeitungen der Mosaischen Völkertafel.—In: „Kleine Schriften von Alfred von Gutschmid herausgegeben von F. Rühl“, vol. V, Leipzig, 1894, p. 585—717; ibid: Zur Kritik des Διαμερισμὸς τῆς γῆς, p. 240–273. Piilonen J. Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasius Sinaita. A study of the Διαμερισμὸς τῆς γῆς. Helsinki, 1974.

Поэтому нам пришлось отказаться от попытки целиком проследить историю текста этногеографического предания и найти непосредственные источники экскурсов Малалы и Амартола. Мы можем указать лишь самые общие истоки этой традиции. В ее основе—«Иудейские древности» Иосифа Флавия[4] и «Хроника» Ипполита Римского.[5] Именно в этих произведениях были созданы две основные версии легендарных экскурсов, которые оказались образцами для всех последующих переработок. Как правило, позднейшие авторы следовали одному из этих образцов. Еще Гутшмит показал зависимость от версии Иосифа экскурсов Евсевия Кесарийского, Иеронима Стридонского, Иоанна Зонары, подчеркнув, что эта зависимость могла быть и не непосредственной.[6] Версия Ипполита отразилась в трудах Епифания Кипрского, Анастасия Синаита, Георгия Синкелла, Георгия Амартола и др. Гутшмит возводил эту версию к Епифанию Кипрскому, так как с трудом Ипполита был знаком лишь по поздним сокращенным переработкам.[7] Впервые зависимость Епифания от Ипполита была установлена исследователем и издателем их текстов А. Бауэром.[8] Его выводы нашли подтверждение в работе Пиилонена.[9]

Версии Иосифа и Ипполита различаются по типу изложения материала, содержанию и объему. Для нашей темы имеет значение их различие по типу изложения. Дело в том, что экскурс одного из интересующих нас авторов—Иоанна Малалы—по содержанию может быть отнесен к сильно сокращенной версии Ипполита, а по типу изложения—к версии Иосифа.

В «Иудейских древностях» экскурс состоит из трех больших частей, каждая из которых по определенному плану описывает владения и судьбу потомков одного из сыновей Ноя. А в «Хронике» Ипполита он имеет тематическое членение и уже внутри отдельных тем распадается на три части по сыновьям Ноя: сначала общие границы трех наследственных владений по сторонам

---

[3] *Gutschmid A.* Zur Kritik.., p. 242.

[4] См. *Flavii Iosephi Opera.* Ed. Niese B., vol. 1, Antiquitatum Iudaicarum libri I—V, Berolini, 1955, p. 29—36.

[5] См.: *Hippolytus.* Werke. Bd. 4, Die Chronik. Hergestellt von A. Bauer, Berlin, 1955, §§44—613.

[6] *Gutschmid, A.* Untersuchungen..., p. 598—603.

[7] *Gutschmid A.* Untersuchungen..., p. 603—613, 619—621.

[8] *Hippolytus.* Werke. Bd. 4, p. XI.

[9] *Piilonen J.* Hippolytus Romanus..., p. 35—36.

света, три великие реки, списки потомков каждого из сыновей Ноя с указанием происшедших от них народов, рассказ о Вавилонском столпотворении и перечень семидесяти двух языков, списки народов, «сейчас» населяющих каждую из наследственных частей с выделением тех, которым известна письменность, перечни стран, земель, островов по трем наследственным частям и т. д.

Как мы уже отметили, экскурсы Малалы и Амартола по своему содержанию относятся к до предела сокращенной версии Ипполита. Но Малала[10] заимствовал принцип распределения материала у Иосифа: по сыновьям Ноя, а не по темам. Кроме того, он изменил порядок расположения некоторых названий и добавил несколько таких, которых нет у Ипполита (об этом мы еще скажем ниже). Амартол же (или его источник) просто сократил экскурс Ипполита, исключив большую часть тем и оставив только две: обозначение общих границ трех наследственных частей и списки земель и островов.[11] Несмотря на все различия, зависимость и Малалы, и Амартола от версии Ипполита не вызывает сомнений. Основой, костяком обоих экскурсов является обозначение общих границ наследственных частей. У Малалы этот отрывок разбит на три части. Если их собрать вместе, получится следующее: «И взяло колено Сима от Персиды и Бактр до Индикия в долготу и в широту до Ринокурур, то есть, от востока до части полуденной; ...колено Хама, второго сына Ноя, взяло от Ринокурур Египта тянущееся к югу до части западной; ...колено Иафета, третьего сына Ноя, взяло (земли) от Мидии на север до Британских островов и все (земли) Понтика до части западной».[12]

Вот, как выглядит это место у Амартола: «И достается перворододному сыну Ноя Симу от Персиды и Бактр до Индикия и Ринокурур (земли) к востоку; Хаму от Ринокурур до Гадир (земли) к югу; Иафету от Мидии до Гадир (земли) к северу». (55. 10—14)

В «Хронике» Ипполита общее обозначение границ наследственных частей описано следующим образом: «...Симу первородному от Персиды и Бактр до Индикия долготой, широтой же от Индикия до Ринокурур; Хаму же второму от Ринокурур до Гадир земли к югу; Иафету же третьему от Ринокурур до Гадир (земли) к северу...»[13]. Кроме того, после каждого списка народов или земель, оказавшихся в той или иной наследственной части, Ипполит снова повторяет и общие границы этой части, причем не всегда так, как вначале: «...так и пролегают пределы Иафета до Британских островов, все к северу тянущееся...».[14]

Одним из важных способов авторского воздействия на компилируемый сюжет в экскурсах Малалы и Амартола является направленное и систематическое сокращение, благодаря которому экскурс перестает быть универсальным описанием земли, утрачивает черты, роднящие его с космографиями (а в «Хронике» Ипполита эти черты очень сильны), и легче включается в ткань собственно исторического повествования. Сокращение также служит одним из способов актуализации информации легендарного экскурса, правда, актуализации пассивной.

Малала от пассивной актуализации переходит к активной: он не только исключает из экскурса все ненужные ему сведения, но и добавляет свои, а традиционные располагает в новом, нужном для себя порядке. Так, родная для Малалы Сирия упомянута во владениях Сима на первом месте, сразу же после обозначения общих границ его наследственной части. В долю яфетитов включен Дунай, земли у Кавказской горы, Авазги—этих названий нет в других экскурсах, они внесены Малалой и являются активными актуальными топонимами его времени, хотя мы не всегда можем объяснить, почему он дополнил экскурс именно ими. Но интерес Малалы к Кавказу даже в короткой первой книге носит устойчивый характер: всего через пять параграфов после предания о разделении земли помещен миф об Аресе, правителе Ассирии, который, будучи сильным и воинственным, завоевал северные земли, победил Кавказа «из филы Иафета» и захватил его владения.[15] Очевидно, для Малалы легендарный экскурс в большей степени, чем для других авторов, наполнен реальным политическим смыслом. Но этим не исчерпывается роль экскурса в Хронографии Малалы. Обратимся к тематике двух первых книг этого произведения христианской историографии VI века. Библейские персонажи занимают в них ничтожное место. Во второй книге вообще ни одного сюжета из ветхозаветной истории, лишь упоминание о том, что правивший Египтом Сострис происходил из колена Хама.[16] В первой же книге мы встречаем три группы сюжетов,

[10] См. текст его экскурса по изданию: *Истрин В. М.* Первая книга Хроники Иоанна Малалы.—Записки имп. Академии наук, сер. VIII, историко-филологическое отделение, т. I, № 3, СПб., 1897, с. 11.

[11] См.: *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, München, 1978, p. 55—56. (Далее ссылки на страницы этого издания даются в тексте).

[12] *Истрин В. М.* Первая книга..., с 11.

[13] *Hippolytus*. Werke. Bd. 4, §§47—49.

[14] *Hippolitus*. Werke. Bd. 4, §86.

[15] *Истрин В. М.* Первая книга..., с. 15

[16] Ioannis Malalae Chronographia.—In: Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae, 1831, p. 25—19.

связанных с библейскими персонажами, причем во всех случаях эти сюжеты служат для истолкования и введения материалов античной и восточной мифологии. В рассказе об Адаме и его детях главное место занимает апокрифический эпизод с наречением Сифом имен пяти планетам, позволяющий в дальнейшем изложении смотреть на Кроноса, Зевса, Ареса, Афродиту и Гермеса как на вполне христианских персонажей, получивших свои имена по планетам, нареченным Сифом. Интерпретация Малалой материала Бытия, VI, 2 позволяет ему по-христиански объяснить происхождение гигантов, так что в дальнейшем указания на то, что тот или иной персонаж принадлежит к «гигантскому роду», фактически дают ему право считаться ветхозаветным. Рассказ о Ное, его сыновьях и разделении земли служит тем же целям: в последующем изложении указание на происхождение из филы Сима, Хама или Иафета христианизирует любых мифологических героев.[17].

Таким образом, в Хронографии Малалы экскурс теснейшим образом связан с последующим изложением, способствует решению главной задачи первых книг его труда: согласовать еще сильную античную традицию с библейской, христианизировать ее и придать этой смешанной традиции актуальное звучание.

В Хронике Георгия Амартола экскурс играет несколько иную роль. Здесь он вызывает совершенно неожиданную ассоциацию с рассказами Амартола о разделе державы Александра Македонского, хотя прямой параллели хронист и не проводит. Конечно же, повествование о разделе Македонской державы имеет для хрониста гораздо большее значение, чем экскурс. Это видно уже из того, что рассказ об этом событии в разных вариантах встречается у Амартола трижды: в первой, шестой и восьмой книгах (39.12—19; 285. 12—16; 434. 10—12). Тем не менее, между этими сюжетами существует определенная связь и по форме, и по значению.

Во-первых, и легенде о разделении земли, и рассказам о разделе державы Александра предшествуют упоминания о событиях, происходивших в Вавилоне. В первом случае это строительство и разрушение Вавилонской башни (54. 5), во втором—указания на то, что Александр Македонский умер именно в Вавилоне (34.2; 284.20; 434. 10).

Во-вторых, в первой книге Хроники к рассказу о разделе державы Александра примыкает описание нравов и обычаев различных народов (35.6—39.10). А сразу же за этногеографическим экскурсом следует пространный рассказ о происхождении религий, обрядов и всевозможных изобретениях (57.15—92.12). Таким образом, эти сюжеты оказываются в сходном контексте.

В-третьих, и экскурс, и рассказы о разделе Македонской державы являются местами концентрации топонимов, причем не только таких, которые часто употребляются Амартолом в других местах Хроники. Такие наименования как Кария, Пафлагония встречаются у него только в этих отрывках (39.17—18; 56.4; 56.9).

Всем этим чертам формального сходства соответствует, на наш взгляд, и идейное созвучие. Точно так же, как раздел Македонской державы у Амартола является условием и непосредственно предшествует образованию державы Ромеев, раздел земли потомством сыновей Ноя является условием формирования первой всемирно-исторической монархии—Ассиро-Вавилоно-Халдейско-Персидской.

Чтобы обосновать это предположение, нам придется обратиться к общим идейно-композиционным особенностям Хроники Георгия Амартола.

Как уже отмечалось исследователями,[18] сочинение Амартола было первым произведением хронографического жанра в византийской литературе, в котором осознанно и открыто выражена идея о последовательной смене четырех всемирно-исторических монархий в мировой истории. Но в первый раз Амартол открыто высказывает этот тезис лишь тогда, когда доходит до времени Августа, с которого он начинает историю Римской державы: «Итак, отсюда начинается четвертая держава, которую Даниил в видении четырех зверей образно называет четвертым зверем, отличным от других» (294.15—17). Характерно, что ни разу до этого момента Амартол не назвал ни одну из держав первой, второй или третьей. Зато в последующем изложении он вновь обращается к идее о четырех монархиях: «Подобно тому как держава Ассирийцев была сокрушена Вавилонянами, Вавилонян Персами, Персов Македонянами, Македонян же Ромеями, так и (держава) Ромеев будет сокрушена Антихристовой, Антихристова же Христовой уничтожится» (432.17—22). Здесь следует вспомнить фразу, помещенную в первой книге Хроники после рассказа о Персее, назвавшем ассирийцев персами по своему имени: «Держава Ассирийцев или Вавилонян не является первой, а Персов второй, но общим именем Вавилоняне, Ассирийцы и эти (Персы) названы»

[17] Об особенностях восприятия Малалой античной мифологии см.: *Hörling E.* Mythos und Pistis, Lund, 1980.

[18] *Podskalsky* G. Die byzantinische Reichseschatology, Münhen, 1972, p. 81—82.

(15.7—10). Если сопоставить это высказывание с приведенным выше, то держава Ромеев окажется не четвертой, а третьей.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что концепция четырех монархий нужна была Амартолу в первую очередь для того, чтобы обосновать всемирно-историческое значение державы Ромеев. Именно поэтому он не излагает связно и последовательно истории предшествовавших ей монархий, не рассматривает их каждую в отдельности, а дает общий очерк их истории, не уточняя даже вопроса о том, сколько было таких монархий до державы Ромеев, как они соотносились между собой во времени и пространстве.

Все это, на наш взгляд, служит объяснением тому, почему аналогия между легендарным экскурсом о разделении земли и рассказами о разделе державы Александра Македонского, так отчетливо проявившаяся в способе описания, не нашла в Хронике открытого словесного выражения путем прямого сравнения или уподобления. Тем не менее, эта аналогия в сочинении Амартола есть, ею определяются роль, значение и состав легендарного экскурса. Как мы уже упоминали, в экскурсе Амартола отсутствуют списки потомков Ноя с названиями происшедших от них народов и вообще все списки народов, оставлены лишь списки земель и островов. Это и понятно: в свете теории четырех монархий Амартола не должна была интересовать и не интересовала история локальных царств и отдельных народов. В Хронике Амартола разделение земли сыновьями Ноя рассматривается как предвосхищение тех событий, которые впоследствии привели к образованию державы Ромеев, таким образом, события библейской истории рассматриваются как прообразы событий римско-византийской истории.

Проблемы, которые решаются при помощи этногеографических экскурсов в сочинениях Малалы и Амартола, не были актуальны для Руси начала XII века. Но летописец выбрал для своих целей именно эти источники. А возможность выбора у него была: на Руси уже были известны другие произведения переводной литературы, содержащие более пространные экскурсы: Хронография Георгия Синкелла, «Вопросоответы» Анастасия Синаита (это произведение вошло в «Изборник 1073 года»). Выбор источников в данном случае обусловлен не содержанием, а формой, которая представлялась оптимальной для того, чтобы вложить в нее новую информацию и новые идеи.

П. М. МУРАДЯН

ХРОНОЛОГИЯ СИСТЕМ ЛЕТОСЧИСЛЕНИЙ ПО АРМЯНСКИМ ИСТОЧНИКАМ

«Грузинский хроникон»

Исследуя историю проникновения халкедонитского вероучения в Армению и его историко-культурное значение, еще в начале нашего столетия Н. Я. Марр заметил: «Армяне-халкедониты и в Армении стали называться смотря по иноземной национальности, к которой они прикреплялись. Когда Иванэ Долгорукий перешел в халкедонитство, то про него говорили, что он сделался грузином. Часто, конечно, название одной группы халкедонитов присваивалось другой. Самым характерным является в этом отношении употребление слова hором *ромей* или *грек* в дате построения Анийского собора. Армянская надпись о построении начинается датировкою: «450-го года армянского летосчисления и 219-го года летосчисления греков (*Հոռոմոց*)». До сих пор не определено, что это за греческая эра, между тем под греками здесь подразумеваются грузины, как халкедониты: 219-ый год грузинского летосчисления совершенно соответствует армянской дате 450, именно 1000-му по Р. Хр.[1].

Спустя несколько лет, Н. Я. Марр высказал предположение, что «судя по особенностям всей внешней нарядности, Анийский собор подвергся, несомненно, более основательной реставрации около того же времени (т. е. около 1213 г., когда были реставрированы ступени вокруг него—*П. М.*) и в дошедшем до нас виде он является памятником анийского искусства не конца X и начала XI в., а конца XII и начала XIII в., во всяком случае, не древнее XIII в. Надпись о построении собора в 1000 г., сохранившаяся на южной стене, как будто устраняет предлагаемую датировку, но на самом деле она лишь подтверждает ее, так как, судя по палеографическим соображениям, надпись эта—копия XII-

---

[1]*Н. Марр*, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, СПб., 1905, с. 40—41.

XIII в., да кроме того, в нее внесена грузинская датировка, что трудно допустить для Ани времен армянских царей».[2]

Относительно «внешней нарядности» собора едва ли резонно спорить с крупнейшим исследователем истории столицы Армении в эпоху Багратидов, однако марровское определение времени высечения строительной надписи по палеографическим особенностям следует считать скорее впечатлением, чем результатом свойственного ему всестороннего научного анализа. Во всяком случае, «палеографические соображения» наличной надписи никак не свидетельствуют о копировании ее текста два столетия спустя. Если надпись дошла до времени реставрации собора в таком совершенно не поврежденном виде, что ее можно было скопировать без лакун и пропусков, как ее застали сам Н. Я. Марр и другие исследователи анийской эпиграфики, то в подобных случаях при реставрации (если тут она имела место) текст надписи не переписывался, а в новую кладку стены вставлялась сохранившаяся плита с надписью (таких примеров немало и в самом Ани). Кроме того, странно допускать, что во время реставрации лестниц «вокруг собора» в 1213 г. на стене самого храма могли высечь специальную надпись, которая в палеографическом отношении явно отличается от строительной (ср. графемы Ջ, Հ, Ջ, Ճ и др.), но обойти молчанием «несомненно более основательную реставрацию» самого собора. К тому же, кроме строительной надписи на стенах того же собора сохранились и другие, восходящие к XI в. надписи, в том числе и знаменитая надпись Баграта Магиста—катапана Востока, также сохранившаяся в изначальном виде[3]. Историк второй половины XII в., аниец и служитель этого самого собора Самуэл Анийский, завершивший свою «Хронографию» в 1179/1180 г., застал его в хорошей сохранности, что и дало ему основание писать следующее. «[В лето] 1012 г. Завершена дивновидная Кафедральная [церковь], заложенная Сумбатом в своем граде Ани. Завершена же она велением и попечением царицы Катрамидэ, которая была женой шаханшаха Гагика—брата Сумбата».[4] При определении даты основания и завершения собора хронограф, несомненно, исходил из самой интересующей нас строительной надписи, в конце которой, наряду с датами иной

[2] *Н. Я. Марр,* Ани, книжная история города и раскопки на месте городища, Л.-М., 1934, с. 121.

[3] Свод всех надписей Кафедрального собора см. *«Դիվան հայ վիմագրության», պրակ 1, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Ա. Օրբելի, Երևան, 1966, էջ 34—41.*

[4] *Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելուածներով և ծանօթութիւններով Արշակ Տէր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, 1893, էջ 104—105:*

системы, представлена дата и по Р. Хр.—«В 1012 году от вочеловечения божьего слова». Следовательно, предполагаемая Н. Я. Марром реставрация не затронула плиту строительной надписи, иначе Самуил Анийский не располагал бы приведенными им сведениями, тем более наличной датой.

Строительная надпись Кафедрального собора важна и примечательна и с точки зрения употребления разных систем летосчислений в средневековой Армении. В ней синхронно зафиксированы пять систем, в том числе, как и выше было отмечено, дата по «летосчислению ромеев/греков», т. е. по грузинскому хроникону:

Ի ՆԾ Թ(ուին) Հայոց, ՄԺԹ Թ(ուին) Հոռոմոց: Բենիամին գրէ:

Ի ժամանակս ա(ստուա)ծապատիւ և հոգէոր տ(եառ)ն Սարգսի Հայոց կաթողիկոսի և ի մեծափառ թագաւորութեանն Գագկա Հայոց և Վրաց շահանշահի, ես՝ Կատրանիդէ Հայոց թագուհի. դուստր Վասակա Սիւնեաց թագաւորի, յողորմութիւնն ա(ստու)ծոյ ապաւինեցա և հրամանաւ առն իմո Գագկա շահանշահի շինեցի զսուրբ Կաթողիկէս, զոր էր հիմնադրեալ մեծին Սմպատա, և կանգնեցաք տուն ա(ստու)ծոյ նորոգ և կենդանի ծնունդ հոյգևոր և արձան մշտնջենաւոր: Զարդարեցի և զարդիւք պատուականաւք՝ նուէրք ինձ ի Ք(րիստո)ս և զարմից իմ և որդոց՝ Սմպատա, Աբասա և Աշոտո:

Հրամայեալ եմ ես տ(է)ր Սարգիս սպասաւորաց եկեղեցոյս յետ էլից բարեպաշտ թագուհոյս զվարդավարին յիսնեակսն միով քառասնիւ կատարել անխափան մինչև ի գալուստն Ք(րիստոս)ի: Է թէ ոչ զարձանագրեալդ անփոյթ առնէ՝ դատապարտեալ եղիցի ի Ք(րիստոս)է:

Ի վեց ՌՆԼ և Գ ամացն Ադամա, ի Ռ և ԲԺ ամի մարմնանալո ա(ստուա)-

В 450 году армян, в 219 году ромеев. Пишет Вениамин.

Во времена боголепного и духовного владыки—католикоса армян Саркиса и великославного царствования шаханшаха армян и грузин Гагика, я—царица армян Катранидэ, дочь Сюнийского царя Васака, уповала на милость божью и повелением мужа моего шаханшаха Гагика построила эту святую Кафедральную (церковь), которая была основана великим Сумбатом. И воздвигли дом божий вновь—живое духовное рождение и памятник вечный. Украсила и драгоценными украшениями—дарами во имя Христа от меня, моих родичей и сыновей—Сумбата, Аббаса и Ашота.

Повелено мною—владыкой Саркисом—служителям сей церкви по кончине этой благочестивой царицы полных сорок дней из пятидесятницы преображения (вардавара) совершить беспрепонную службу (в ее память) до пришествия Христа. Если же кто не радеет данное определение, то пусть будет он осужден Христом.

В 6433 году от Адама, 1012 году от вочеловечения божьего слова,

Յ(այի)ն բանի, ՉԼԺ ամի հաւատալո ի Ք(րիստո)ս Հայոց գրեցաւ յիշատակարանս ի ձեռն իմ Բենէ[5]:

711 году обращения армян в христианство.

Сделана эта памятная запись моей рукой—Венэ.

В специальной литературе неоднократно предпринята попытка разобраться в принципе синхронизации наличных здесь разносистемных дат. Наиболее удачной следует считать небольшую статью Н. Акиняна, в которой первые две даты (450+551=1001; 219+780+2=1001) признаны датой начала строительных работ царицы Катранидэ, последние же—датой завершения церкви (6433—5423/24 по системе Андрея Византийского=1009/10; 1012—2=1010; 711+301—2=1010)[6]. С таким заключением вполне согласен эпиграфист С. А. Авакян. Лишь в двух пунктах он либо возражает Н. Акиняну, либо воздерживается от поддержки его точки зрения[7]. Это относится к дешифровке лигатур конца первой строки надписи, в которых Н. Акинян видит дату по арабской системе—*ՅՂ ամի հագարացւոց*—т. е. «В 390 году агариян» (=999/1000 г. по Р. Хр.). Он в принципе согласен, что тут резонно ожидать арабскую дату, но в лигатуре не находит графем *ՅՂ* и основания для слова «агариян» И действительно, единственное, что можно читать в этих лигатурах совершенно без натяжки и дополнения—это предлагаемое К. Басмаджяном ***Բենիամին գրէ***—«пишет Вениамин»[8]. С. А. Авакян не согласен с Н. Я. Марром и Н. Акиняном в том, что под «ромеями» подразумеваются грузины, а следовательно, и применена система грузинского хроникона, хотя вычитает дату именно по этой системе (219+780+2=1001)[9]. Он полагает, что дата названа «ромейской», ибо сама эта система восходит к дате основания Рима. Видимо, автор этого положения не имел достаточно четкого представления об основании 532-летнего цикла, на котором базируется грузинский хроникон. Этот вопрос основательно исследован К. С. Кекелидзе, и твердо установлено, что цикл образован периодами вращения солнца и луны

[5] *«Դիվան հայ վիմագրության»*, I, с. 35. На основании фотокопии (см. табл. XIII) в чтении надписи нами внесены некоторые коррективы

[6] Ն. Ակինեան, *Անիի Մայր եկեղեցւոյ և Միջնաբերդի եկեղեցւոյ արձանագրութիւնները մասին, ՀԱ, 1932, էջ 539—541:*

[7] Ս. Ավագյան, *Անիի Մայր տաճարի շինարարական արձանագրության տարեթվերը, ԼՀԳ, 1979, № 11, էջ 70—77:*

[8] *K. Basmadjian*, Les inscripions arméniennes d'Ani, de Bagnair et de Marmachen, Paris, 1931; его же: ***Անիի արձանագրութեանց տոթիւ, ՀԱ, 1932, էջ 537.***

[9] Ս. Ավագյան, указ. соч., с. 73.

(28×19=532), принятый собором 36 монахов-монофизитов во главе с Эасом по истечении 200-летней таблицы Андрея Византийского в 552 г. Последняя, в свою очередь, исходила из системы летосчисления от сотворения мира по варианту 5600 лет. Второй вариант рождество Христово ставит на четыре года позже—5604, что и получило большее распространение. Принятая в Армении эта система в силу армяно-грузинского культурно-церковного единства проникла и в Грузию. Но во избежание так называемой «кривой пасхи» и в новой обстановке конфессионально-культурной ориентации в конце VIII или в начале IX в. грузины создали собственную систему исчисления—«грузинский хроникон», основанный не на год 1000-летия основания Рима (248 г.), а на систему 5604 г. от сотворения мира с астрономической основой—337 цикл вращения луны, 228 цикл солнца (5604+780=6384; 6384:532=12). Следовательно, в 781 г. начался 13 цикл хроникона, что и констатируется источниками[10].

Таким образом, у нас нет основания сомневаться в том, что, говоря о дате «ромеев», автор рассматриваемой нами надписи имел в виду именно исчисление по грузинскому хроникону, и Н. Я. Марр совершенно правильно определил наличную систему. То, что по конфессиональным соображениям грузины могли в армянских источниках именоваться «греками» или «ромеями», так же бесспорно, как и грузинами считались армяне—приверженцы грузинского толка халкедонитства[11]. Относительно же сомнения Н. Я. Марра о возможности применения грузинской датировки

[10] კ. კეკელიძე, წელთაღრიცხვა ძველ საქართველოში, „ეტიუდები...", ტ. II, თბ,. 1945, გვ. 329—334.

[11] Պ. Մուրադյան, *Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 22—23, 44—45, 210—211, 213:*

С точки зрения конфессионального восприятия средневекового этнонима примечателен следующий факт: в «Канонах» армянского деятеля XI—XII вв. Давида сына Алавика говорится: «Относительно повешения воров—будь он *курдом* или *армянином*, если человека приказывают повесить на дереве, то пусть он при возможности убежит с места, либо же спасется взяткой» («Эчмиадзин», 1952, ноябрь-декабрь, с. 66).

Этот пассаж дословно заимствован Мхитаром Гошем (см. изд. В. Бастамянца, с. 417; ср. русск. перевод А. А. Паповяна, с. 209), но этнонимы *курд* и *армянин* заменены адекватными конфессиональными терминами—*այլազգի* (иноверец, инородный) и *քրիստոնեայ* (христианин).

Впрочем, выражение *ի փայտ հանել* у Алавика и Гоша скорее можно перевести как «посадить на кол», чем «повесить на дереве». Снисходительность авторов судебников вызвана именно этой необычной строгостью наказания.

«для Ани времени армянских царей» нужно заметить следующее: обращение к грузинскому хроникону тут надо рассматривать не с точки зрения грузинского политического и культурного влияния, как это мы делаем относительно XII и XIII вв., а как констатация претензии царя Гагика на титулатуру «шаханшаха армян и грузин», что и буквально сказано в самой надписи. К тому же по источникам хорошо известны сношения Гагика с грузинскими государственными образованиями—с куропалатством Тайка, «Абхазским царством» и восточногрузинскими правителями.[12]

Собственно, в правильности предлагаемой интерпретации термина «ромей», «грек» нельзя сомневаться еще потому, что это первый, но не единственный случай обращения средневековых армянских авторов к данной системе летосчисления с тем же названием «даты ромеев».

В трактате «О затмении Луны» Иоанна Дьякона, написанном между 1113—1129 годами, в полной и безошибочной синхронизации представлены почти все системы летосчислений стран христианского Востока. По разным источникам достоверно известно, что наш автор хорошо знал Грузию, будучи членом братии Ахпата, был очевидцем процесса централизации страны и включения территории царства Кюрикидов в состав грузинского государства, поддерживал контакты не только с грузинским культурным миром, но и с самим царем страны—Давидом Строителем, крупным государственным и культурным деятелем своей эпохи. Разумеется, было бы странно полагать, что включивший в свою календарную таблицу названия месяцев грузинского года Иоанн Дьякон, создатель малого цикла армянского летосчисления на базе 532-летнего цикла, из которого исходила и действующая грузинская система, не знал или по какой-либо причине не назвал систему грузинского хроникона. Это исключено еще и потому, что автор трактата проявляет явное стремление к синхронизации возможно больших систем летосчислений, в том числе и таких, которые в армянской среде едва ли находили практическое применение:

Յայսմ խաւարման արեգականն էր թուական Հռոմայեցւոց փոքրն ՅԼԳ (333) և Հայոցն նոյնպէս փոքրն ԻԹ (29), յերկրորդ ժամուն ի քսաներորդ մարտին, աւուրն չորեքշաբթոջ ի սուրբ քառասներորդացն, ի հինգերորդ շաբաթին խաւարեցաւ արեգակն: Եւ էր շինութեան քաղաքին Հռոմայ ՌՊԿԷ (1867)

При сем затмении солнца было лето Малое ромейское 333 (+780=1113) и армянское по Малому же [летосчислению] 29 (+1084=1113), во второй час [дня] двадцатого марта, в среду пятой недели св. Великого поста померкло солнце. И был 1867 год (—754=1113) от ос-

[12] *Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, Երևան, 1976, էջ 134—140:*

ամ, իսկ ի Դէոկղետիանոսէ՝ ՊԼ (830) ամ, և Անտիոք քաղաքի շինութեան՝ ՌՆԺԳ (1413) ամ, և Կիւրղոս քաղաքի՝ ՌՆԻԵ (1425): Իսկ ի գալստենէ տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ՌՃԺԵ (1115) ամ ըստ հաստատուն և ճշմարիտ համարոյ: Եւ յԱդամայ՝ ՏՅԺԳ (6313) ամ ըստ եօթանասնիցն թարգմանութեան, արեգ ամսոյ ի մետասան, կամ որպէս արուեստ կարգն ունի՝ նաւասարդի ի ԷԻՆ, միով աւուր յառաջ քան զհաւասարակաւորութիւն տուընջեան և գիշերոյ, ի ՆՀԳ (473) ոլոմպիադին՝ յառաջանում ամին ըստ համարոյ Յունաց: Եւ էր բուն թուական Հայոց ՇԿԲ (562), ի ՃՂԴ (194) ոլոմպիադին ի չորրորդում ամին, և էր ծնունդն Քրիստոսի ի ՅԼԳ (333) ոլոմպիադին, յառաջին ամին եղաւ թուականն Հայոց[13]:

нования города Рима, от Диаклетиана же лето 830 (+283=1113), от строительства города Антиохии—1413 (—300=1113) и города Кирра (?)—1425 (—312=1113?), со дня же пришествия господа нашего Иисуса Христа [в лето] 1115 (—2=1113) по неподвижному и истинному летосчислению. В 6313 году (—5198=1115—2=1113) от Адама по семидесяти толковникам, 11 месяца Арега или, как искусная система исчисляет, 7-го Навасарда, на день раньше равноденствия, в первый год 473 олимпиады (x4=1892—776=1116—3=1113) по системе греков. И было лето исконно армянского летосчисления 562 (+551==1113), в четвертый год 194 олимпиады (x4=776), что является датой рождения Христа. В первый год 333 олимпиады (x4=1332—776==556—3=553—2=551) было основано армянское летосчисление.

Примечательно, что армянский календарист знает как «систему греков», так и «ромеев». Не трудно определить, что в первом случае он исходит из содержания этнонима, во втором же, коим именовались приверженцы халкедонитства, включая и армян-халкедонитов,—из конфессиональной характеристики. Следовательно, термин «ромей» реально относится и к грузинам, а точнее—именно к грузинам, ибо ромеи-византийцы не знали «Малого летосчисления» с исходной датой 781 год. Таковой системой является именно «грузинский хроникон». Вывод однозначен: в XI веке в Армении знали грузинскую систему летосчисления—«хроникон» и по конфессиональным нормам именовали эту систему «ромейской».

Так, еще в начале нашего столетия Г. Алишан опубликовал пространную памятную запись одной армянской рукописи из собрания мхитаристов Венеции[14]. Впоследствии рукопись была

[13] Ա. Աբրահամյան, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956, էջ 278*. В рукописях (Мат. № 1971, 2762) и издании дата основания Антиохи представлена ՌԿԳ (1063).

[14] Ղ. վրդ. Ալիշան, *Հայապատում՝ պատմիչք և պատմութիւնք Հայոց, Վենետիկ, 1901, էջ 382:*

описана Б. Саркисяном с воспроизведением интересующей нас записи писца.[15] В своде армянских колофонов Г. Овсепян вновь переиздал эту запись, вслед за Г. Алишаном, точно определив дату ее составления—1173г.[16] Несколько лет тому назад венецианский арменист П. Ананян из этой рукописи (№251, в Описании Б. Саркисяна—№ 314) издал одну из гомилий Василия Кесарийского, вкратце описав и саму рукопись[17]. В интересующей нас части колофона говорится:

Գրեցաւ գիրքս ի թուականիս Հայոց նորումս ՉԹ, իսկ Հոռոմոց՝ ՅՂԳ ի հայրապետութեանն տեառն Ներսիսի Հայոց կաթողիկոսի և ի թագաւորութեանն Վրաց և այլ բազում ազգաց Գէորգիա որդւոյ Դէմէտրէի։

Գրեցաւ ձեռամբ Սարգսի նուաստ գրչի և ախմար և յետին աշակերտի եկեղեցւոյ սրբոյ ուխտիս...

Написана сия книга в лето армянское по новому исчислению 89 (+1084=1173), по ромейскому же —393 (+780=1173) при патриаршестве владыки Нерсэса—католикоса армянского, и в царствовании над грузинами и многими другими народами Георгия—сына Деметрэ.

Написана рукою смиренного писца—неведающего и отсталого ученика сей святой обители.

Рукопись скопирована в Ахпате для собственной монастырской библиотеки, в которой, по словам писца, «сия богатейшая сокровищница не была представлена» (речь о «Догматиконе» Василия). Небезынтересно отметить, что получателем кодекса является хорошо известный по армянским и грузинским источникам архиепископ Василий (Барсег) Анийский, «надзиратель над всеми христианами-армянами, находившимися под властью грузинского царства»[18]. Сам писец Саркис отлично знает политическую и этническую ситуацию в Грузии, почему и Георгия называет царем не только грузин, но и «многих других народов», входивших в состав объединенного грузинского царства. Кстати, значительная часть Северной Армении также входила в состав этого царства, являясь вотчиной спасалара Иванэ Орбели, о котором, как и о его супруге Русудан из династии Кюрикидов, Саркис отзывается с восхищением, считая их крупными покровителями духовных центров этой части Армении. Спустя четыре года после составления интересующего нас колофона внутриполитическая

[15] Բ. Սարգիսեան, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, հ. Բ, Վենետիկ, 1924, էջ 1267—1268։*

[16] Գարեգին Ա. կաթողիկոս, *Յիշատակարանք ձեռագրաց, հտ. Ա, 1951, Անթիլիաս, էջ 407—410։*

[17] Պ. Անանեան, *Դաւիթ Տարօնացի՝ թարգման ս. Բարսեղ Հայրապետի «Ի ծնունդ Փրկչին» ճառին, «Բազմավէպ», 1981, էջ 2021։*

[18] Գարեգին Ա. կաթողիկոս, *Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 408։*

обстановка в царстве Георгия круто изменилась: представители рода Орбели возглавили восстание крупных феодалов против централизованной царской власти.[19]

Из числа источников, рассказывающих о ходе внутриклассовой борьбы, в частности об упомянутом восстании, особой конкретностью и достоверностью отличается колофон другой армянской рукописи (рук. Матенадарана № 5602), составленный рукой современника событий и очевидца Давида Кобайрского, хорошо известного армянского книжника второй половины XII в.[20] Примечательно, что наряду с другими системами летосчислений Давид также обращается к «ромейскому»:

Արդ, եղև շարագծութիւն այսր տառի Մեկնութեան յամի Ո-որդի և եւթան աքանիւ թուաբերութեան հայազնեան քրոնիկոնիս, իսկ նորոյս շրջանի իննսնի և չորից, և ի կենարարին մերոյ ծննդենէ հազար և հարիւր եւթանասուն և ինն էին ամացն շրջագայութիւնք, իսկ Հոռոմին շրջանի չորեքհարիւր իննսուն և ութ էին բովանդակութիւնք ամաց։ Նախ քան զայս միով ամաւ խաւարեցաւ արեգակնն յապրիլիս ամսոյ ի Նորում կիւրակէին՝ յառաջնումն ժամու, և նշանք յետ այսր ցուցան շփոթման զի վրան թագաւորին երկփեղկէր, և նոյն հետայն զապստամբութիւն խոկային մեծամեծքն Վրաց աշխարհին ի թագաւորէ անտի...[21]

И вот, копирование сей Книги толкования имело место в лето 600 и 27 айказянского хроникона (600+27+551=1178) по новому же циклу в 94 году (94+1084=1178), а по рождеству же Спасителя нашего сложение лет было 1179, по циклу же ромейскому содержание лет было 498. За год до этого солнце померкло в месяце апрель, в день Нового Воскресенья, в первый час, после чего появились признаки смятения, ибо царский двор был раздроен, и тут же вельможи Грузинской страны размышляли о восстании против царя.

В литературе уже отмечено, что при датировке по «ромейскому летосчислению» в автографный текст колофона вкралась ошибка: вместо даты *«четыреста* девяносто восемь» следовало ожидать *«триста* девяносто восемь», т. е. ошибка исключительно механическая и потому легко исправимая—398+780=1178[22].

Если даже не считаться с фактом, что оба автора приведенных колофонов были членами братии крупного монастырского

[19] О ходе восстания, его участников и географии см. Հ. Գ. Մարգարյան, *Հյուսիսային Հայաստանի և Վրաստանի ԺԲ դարի պատմության մի քանի հարցեր, Երևան, 1980, էջ 175—224։*

[20] Библиографию изданий см. *П. М. Мурадян*, Об издании и переводе одного отрывка из памятной записи Давида Кобайрского, ИФЖ, 1973, № 2, с. 183—184.

[21] См. Գարեգին Ա. կաթողիկոս, *Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 471*; Վ. Հակոբյան, *Դավիթ Քոբայրեցու հիշատակարանը, «Տեղեկագիր», 1952, № 8, էջ 119։*

[22] См. *П. М. Мурадян*, указ. соч., с. 188.

центра Северной Армении Ахпата, а следовательно, достаточно хорошо проинформированные в вопросах политической и культурной жизни Грузии, то никак нельзя игнорировать тот факт, что оба они рассказывают о деяниях представителей одного и того же грузинского феодального рода Орбели. Не менее важно и другое: как Саркис, так и Давид были современниками описываемых ими событий и для их синхронизации пользовались реально действующими в армянской среде системами летосчислений. В их текстах если что выходит за рамки традиционной датировки, то это—упоминание «ромейского летосчисления». Давид Кобайрский знаком и с термином «хроникон», которым унифицированно пользовались грузинские летописцы и книжники, но этот термин он относит к «айказянской» (т. е. армянской) системе летосчисления, а подлинно грузинскую систему продолжает называть «ромейской». Это говорит о том, что обращение к грузинскому хроникону в армянской среде имеет довольно давнюю традицию, нарушать которую не было надобности, ибо современники Саркиса и Давида, как и в начале XI века читатели строительной надписи Соборной церкви в Ани, под «летосчислением ромеев/греков» подразумевали и понимали грузинскую систему по хроникону.

Сказанное относится и к колофону вступления «Судебника» Мхитара Гоша. Издатели и переводчики этого памятника вовсе не сомневались, что обращаясь к «ромейскому летосчислению» (*Հոռոմի*), Гош исходил из даты 1000-летия основания Рима, хотя, говоря словами К. С. Кекелидзе, «1000-летний юбилей Рима и на Западе нигде не стал началом летосчисления; тем более он не мог у нас найти такой отклик, чтобы тут стать краеугольным камнем национального летосчисления. Это—случайное совпадение дат и лет».[23] У Гоша читаем:

Բայց ձեռնարկութիւն մեզ յայսմ իրողութիւն եղև ի թուականութեանս Հայոց ՈԼԳ և շրջանին երթալոյ ի բաց ՃԱ, որ կոչի Փոքր, իսկ Հոռոմին՝ ՆԵ, յամս անիշխանութեան թագաւորութեան մերոյ ի վաղնջուց, ի ժամանակի մնացելոց սակաւ իշխանաց ի կողմանս Խաչենոյ, ընդ ժամանակս անուանելոյ Հասանայ կրօնաւորեցելոյ և որդւոյ նորա Վախտանգայ, ի դղեկին, որ անուանի Հայթերք, գլխաւորի այլոց իշխանաց և կողմանցն Կիլիկիայ մեծի իշխանին Ռուբենին, յամի յորում մեռաւ յաղթող թագաւորն Վրաց Գէորգի, ի հայրապետութեան տեառն Գրիգորի Հայոց Մեծաց և ի դիտապետութեան տեառն Ստեփաննոսի տանս Աղուանից, յաշխարհիս Առանայ...[24]

Предприняли же мы это дело в 633 году армянского летосчисления, по текущему же циклу, называемому Малым—в 101 [году], по ромейскому (греческому)—в 405-м, в годы, когда мы издавна были лишены нашего царства, когда остались немногие князья в краях Хачена: во времена Асана—сына постригшегося в монахи Вахтанга, в замке, называемом Атерк, при главенствующем над другими князьями и краев Киликии великого князя Рубена, в год, когда скончался победоносный царь Грузии Георгий, в патриаршество в Великой Армении владыки Григория и в надзирательство над домом Албанским в стране Арран владыки Стефана...

[23] კ. კეკელიძე, указ. соч., с. 333.

И действительно, было бы странно полагать, что Мхитар Гош, очевидец и вдохновитель ряда крупных побед полководцев Захария и Иванэ, автор адресованных им посланий, отстоящий национальные конфессиональные традиции, учитывающий реальную обстановку престолонаследия в грузинском царстве в своем «Судебнике» и датирующий это свое сочинение годом смерти «победоносного царя Грузии Георгия», мог обойти отлично известную ему систему «грузинского хроникона» и обращаться вовсе к непопулярному в кавказской среде юбилею Рима, который не отличался популярностью даже среди византийских авторов. Если бы рассматриваемое «ромейское/греческое летосчисление» в действительности было бы ромейским/греческим, то им скорее должны были пользоваться армянские деятели Киликии, а не Ахпата, Ани и других культурных центров Северной/Восточной Армении.

Может показаться странным, что в приводимых Гошем датах имеется расхождение в один год: 633+551=1184; 101+1084=1185; 405+780=1185. Следует учитывать, что 633 г. «армянской эры» охватывает с 4-го февраля 1184 г. по 3 февраля 1185 г. Видимо, колофон написан в январе 1185 г., т. е. в месяце арац текущего года. По грузинским источникам, Георгий скончался 27 марта 1184 г. «во вторник страстной недели».[25]

Гош, как и его предшественники из подвластной грузинскому царству Армении—Иоанн Дьякон, Саркис и Давид—под «ромеями/греками» в данном контексте понимали приверженцев «ромейского», т. е. греческого вероисповедания, каковыми были грузины с начала VII в. Ведь не случайно, что «ромеями», точнее «армянами-ромеями» (*Հայ-Հոռոմ*) назывались и армяне-халкедониты, в этническом происхождении которых не могло быть каких-либо сомнений.

[24] *Մխիթարայ Գօշի Դատաստանագիրք Հայոց. Իրաւաբանական հետազօտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբք Վահան Ծ. Վ. Բաստամեանց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 69*— Русский перевод ср. Армянский судебник Мхитара Гоша, перевод с древнеармянского А. А. Паповяна, Ереван, 1954, с. 30.

[25] Обзор источников см. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, თბ., 1983, გვ. 244—245.

К. Н. ЮЗБАШЯН

К ИСТОЛКОВАНИЮ НАДПИСЕЙ ВИЗАНТИЙСКИХ ПРАВИТЕЛЕЙ АНИ (XI В.)

В последние годы история византийского владычества в Армении в X—XI вв. оказалась в центре внимания многих исследователей, занимающихся смежными проблемами византинистики и кавказоведения. В частности, широко обсуждаются вопросы, связанные с византийской администрацией в новообразованных фемах, продолжают заполняться лакуны в списках фемных правителей, выявляются подробности административного деления, обусловленного внедрением фемной организации[1]. В то же время мы очень плохо знакомы с жизнью населения, оказавшегося в условиях фемного строя, и зачастую лишены возможности судить о неизбежных преобразованиях. Правда, масштабы последних не следует преувеличивать. Византийское завоевание распространилось на области с достаточно устойчивыми социальными отношениями. Подвергнуть их коренной ломке было нелегко, возможно, что византийцы к этому и не стремились. С другой стороны, им и

[1] *N Oikonomidés*. Les listes de prèséances byzantines des IX[e] et X[e] siécles Paris, 1972; К. N. Yuzbashian. L'administration byzantine en Arménie aux X[e]—XI[e] siécles.—REArm, X, 1873—1974; *К. Н. Юзбашян*. Новые данные для изучения византийской администрации в Армении и Грузии в XI в.—КВ, в. 2, 1980; *В. С. Шандровская*. 1) Неизвестные печати Аарона, магистра и дуки Иверии и Великой Армении и проэдра и дуки (XI в.).—Сообщения Государственного Эрмитажа, XXXVII, 1973; 2) Неизвестный правитель византийской фемы Иверия.—ВОН, 1976, № 9; *Р. М. Бартикян*. О феме Иверия.—ВОН, 1974, № 12; *В. А. Арутюнова-Фиданян*. 1) Из истории северо-восточных пограничных областей Византийской империи в XI в.—ИФЖ, 1972, № 1; 2) Византийские правители фемы «Иверия».—ВОН, 1973, № 2; 3) Еще раз о феме «Иверия».—КВ, в. I, 1979; 4) Фема Васпуракан.—ВВ, т. 38, 1977; *В. П. Степаненко*. 1) О причинах и датировке передачи Васпуракана Византии.—ВВ, т. 38, 1977; 2) Дука Востока—стратиг Иверии?—Сб. «Социальное развитие Византии», Свердловск, 1979; 3) К идентификации личности веста «Матиане Картлиса».—ВВ, т. 41, 1980; *W. Seibt*. Miszellen zur historischen Geographie von Armenien und Georgien in byzantinischer Zeit.—*ՀԱ*, 1976.

времени было отпущено не так уж много. Длительной оказалась история только Тарона, фемы, образованной уже в 966 или 967 г. Но только в 1001 г. были сделаны первые шаги по пути создания фемы «Иверия». Это произошло после смерти Давида Куропалата и в связи с восточными походами Василия II. Об окончательном же внедрении фемной организации можно говорить, по-видимому, лишь со времени окончания грузино-византийской войны (1022—1023). Васпураканское царство было присоединено к Византии после зимы 1021—1022 гг. Анийское царство было аннексировано (включено в состав фемы «Иверия») в 1045 г. Ванандское царство с центром в Карсе признало византийское владычество лишь в 1064 г. В то же время, уже со второй половины 40 гг. XI в. византийская власть над новообретенными территориями находилась под угрозой тюркского нашествия, а битва при Манцикерте в 1071 г. окончательно ее упразднила. Но какие-то изменения в жизни местного населения произошли и в эти короткие сроки.

При крайней скудости источников, освещающих действия византийской администрации, особенно большое значение приобретают надписи из Ани (бывшей столицы Багратидов), высеченные в период византийского владычества—две армянские и одна греческая. В XIX в. эти армянские надписи издавались неоднократно, но подлинно научной публикацией явилась небольшая монография В. Н. Бенешевича.[2] Собственно чтение надписей и воспроизведение типографским способом принадлежит, по-видимому, И. А. Орбели, который в 10-х гг. текущего столетия работал над корпусом армянской эпиграфики. Обе надписи в том же виде представлены в посмертно изданном I томе «Свода армянских надписей», №№ 106 и 107[3]. Греческая надпись, составленная из кусков, обнаруженных во время раскопок Ани в 1907, 1908 и 1914 гг., известна лишь по публикации В. Н. Бенешевича.

Первая из упомянутых надписей высечена на восточном фасаде кафедрального собора в Ани. Надпись от имени магистра Аарона (бывшего ранее правителем Васпуракана). Аарон прибыл в Ани при императрице Феодоре (1055—1056) и оставался там до весны 1057 г., когда началось восстание Исаака Комнина, и Аарон был направлен под начало к доместику Востока евнуху

[2] *В. Н. Бенешевич*. Три анийские надписи XI века из эпохи византийского владычества. Пг., 1921 (Анийская серия, VII). На с. I—II приводится библиография предыдущих изданий.

[3] *Դիվան հայ վիմագրության. պրակ 1. Անի քաղաք. կազմեց Հ. Ա. Օրբելի. Եր.*, 1966—Эти же надписи фигурируют и в своде, составленном К. Басмаджяном на французском языке (Париж, 1931).

Феодору, выступившему против узурпатора[4]. Аарон сообщает в надписи, что он надстроил городские стены, провел водопровод и волею императрицы, изложенною в хрисовуле, освободил горожан от ряда налогов.

Следующей по времени является греческая надпись. Она принадлежит катепану «Армении и Иверии», вестарху Иоанну Монастириоту. Надпись высечена при императоре Исааке Комнине (1057—1059) и его супруге Екатерине, содержит дату—лето 6567-е, что соответствует 1059 г. В надписи говорится о каких-то восстановительных работах.

Третья надпись высечена на западном фасаде собора в Ани и принадлежит катепану Востока, магистру Баграту Вхкаци. Надпись высечена при императоре Константине Дуке (1059—1067). Согласно В. Н. Бенешевичу, надпись появилась около 1060 г. Здесь говорится о налоговых послаблениях, произведенных катепаном, и других хозяйственных мерах.

Правильное истолкование армянских надписей (в особенности надписи Баграта Вхкаци) сопряжено со многими трудностями, порожденными своеобразием языка. Греческая надпись содержит лакуну в очень важном месте. Не пытаясь дать исчерпывающий анализ, мы остановимся лишь на отдельных моментах социально-экономических отношений и в некоторых случаях попытаемся рассмотреть их также в историко-культурном аспекте.

1. Все три надписи исходят от официальных лиц, фемных правителей высшего ранга. Их действия соотнесены с божественной волей, об этом гласят клише в начале надписей. Аарон осуществляет свои действия «волею и милостью творца благ Бога». Начало надписи Иоанна Монастириота утрачено, однако В. Н. Бенешевич убедительно восстанавливает его: ’εν ὀνόματι τοῦ πρς καὶ τοῦ υυ καὶ τοῦ ’α πνς (?)—Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Надпись Багарата Вхкаци начинается словами: «Именем господа вседержителя...» Авторы надписей являются посланцами императора и в конечном итоге в своих действиях осуществляют власть последнего. Именно эта идея выражена в надписи Иоанна Монастириота—восстановительные работы проведены при Исааке Комнине, великом василевсе и автократоре ромеев и его супруге Екатерине. Баграт Вхкаци действует именем господа и «милостью святого и самодержавного императора Константина Дуки». Аарон возвеличен преславными царствами (здесь *тагаворутюн* надписи соответствует βασιλεία официального языка империи)[5]. Грамота, которую доставил в Ани Аарон, исходит от самодержавной порфирородной императрицы, т. е. Феодоры. В сознание жителей Ани вносится идея об императорской власти, причем в контексте надписей эта власть так или иначе ассоциируется с божественной.

Документ, доставленный Аароном, назван «грамотой, [скрепленной] златым перстнем», *գրով և ոսկի մատանեաւ*. Сходное выражение мы находим и у Аристакэса Ластивертци, писавшего свое «Повествование» в 70-х гг. XI в. Здесь говорится о том, что Григорий Магистр, будущий правитель многих армянских областей, накануне завоевания Ани византийцами переселился в пределы империи и в феме «Месопотамии» получил в вечное пользование города и деревни через грамоту и златой перстень, *գրով և ոսկի մատանեաւ*[6]. В надписи из Кечаройка тот же Григорий Магистр сообщает, что в 1051 г. ему была доставлена грамота Константина Мономаха, названная в армянском тексте «златым перстнем», *ոսկի մատանիս*[7]. Это же выражение трижды встречается в XLIV послании Григория Магистра, адресованном настоятелю обители в Мармашэне, отцу Состинэсу[8]. Нетрудно заключить, что во всех этих случаях выражение «скрепленная златым перстнем грамота» или просто «златой перстень» имеет в виду златопечатную грамоту, византийский хрисовул. В случае с Аароном мы имеем дело со снятием налогов, т. е. с экскуссией. «Златой перстень», упомянутый в надписи Григория Магистра, также был экскуссионной грамотой. Византийская власть в Армении заявляла о себе в тех же формах, что и в коренных областях империи.

II. Столкнувшись с новой администрацией, местные жители должны были обратить внимание на принципы, положенные в основу византийской табели о рангах, на двойственный характер последней. Положение того или иного лица, находящегося на государственной службе (военной или гражданской), определялось, как известно, занимаемой должностью и присвоенным ему почетным титулом. Подобные титулы были известны армянам издавна. С конца VI в., когда после раздела Армении в 591 г. между Византией и Ираном в состав империи вошли новые армянские тер-

[4] Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, rec. I. Thurn. Berolini ent Novi Eboraci, 1973, с. 492—493; Zon., III, с. 660 (Боннский корпус византийских историков).

[5] *В. Н. Бенешевич.* Три анийские надписи, с. 2, прим. 2.

[6] *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ. աշխատասիրությամբ Կ. Ն. Յուզբաշյանի. Եր., 1963,* с. *62.17—18.*

[7] Գարեգին Յովսեփեան. *Քարտէզ հայ հնագրութեան. «Շողակաթ», Էջմիածին, 1913,* с. 181, стрк. 1.

[8] *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը. բնագիրն յառաջաբանով և ծանօթագրութիւններով ի լոյս ընծայեաց Կ. Կոստանեանց. Աղէքսանդրապօլ, 1910* с. 103—104; *К. Н. Юзбашян*, Экскуссия в армянской надписи 1051 г. ПС, в. 23(86), с. 108.

ритории, многим представителям местной знати стали жаловаться византийские титулы. При этом права и обязанности того или иного администратора по отношению к местному населению определялись в первую очередь занимаемой им должностью. Система этих должностей (совокупность которых и составляла фемную администрацию), осложненная связанной с ней системой почетных титулов, в глазах местного населения должна была выглядеть достаточно необычной.

Дуализм византийской табели о рангах отражен и в анийских надписях. Характер первой надписи не оставляет сомнения в том, что Аарон действовал в столице в качестве фемного правителя. В надписи, правда, зафиксирован лишь почетный титул магистра. Но из печати, хранящейся в Государственном Эрмитаже, явствует, что магистр Аарон был дукой «Иверии и Великой Армении»[9]. Иоанн Монастириот фигурирует в греческой надписи в качестве вестарха, катепана «Армении и Иверии». Баграт Вхкаци называет себя в надписи магистром и «катепаном Востока». С аналогичным явлением мы сталкиваемся и в надписи из Кечаройка—автор ее Григорий носит титул магистра и китонита, он занимает должность дуки Васпуракана и Тарона[10]. Известно, что он имел также титулы веста[11] и вестарха[12]. В своем послании Состинэсу Григорий Магистр упоминает хрисовул императора Константина Мономаха, в котором говорится о пожаловании титулов веста, патрикия и протоспафария пяти лицам[13]. Понятие почетного титула автор послания передает словами *իշխանութեանս փառս*, что означает приблизительно «слава власти, владычествования», но может быть переведено и как «слава княжения»—оба значения свойственны арм. *ишханутюн*. В Византии для обозначения титула пользовались терминами 'αξία, 'αξίωμα, τιμή, которые противопоставлялись 'οφφίκιον, 'αρχή, ζώνη, имевших значение службы, должности. Но в практике IX—XI вв. первые часто распространялись в равной мере и на титул, и на службу[14]. Приведенное выше армянское

[9] *В. Шандровская*. Неизвестные печати Аарона, с. 60—61.

[10] **Գ. Յովսէփեան, Քարտէզ**, с. 181, стрк. 2. Титул китонита значится также в заглавии толкования на грамматику Дионисия Фракийского, см. *Н. Адонц*. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг, 1915, с. 223.

[11] *Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը*, с. *13, 213*.

[12] **Մատթեոս Ուռհայեցի**, *Ժամանակագրություն, Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1973*, с. *299*, прим. 33 со ссылкой на рукопись Матенадарана им. Маштоца № 4669, л. 117б. См. также: Матенадаран, рук. № 10561, л. 26а и 30б.

[13] *Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը*, с. *104*.

[14] *N. Oikonomidès*, Listes de préséance, с. 281.

словосочетание родилось, следует думать, под пером Григория Магистра, но в нем, по-видимому, отразилась двойственность, характерная для 'αξία, и др.

Возвращаясь к анийским надписям, отметим, что употребление административных терминов не отличалось строгостью. В надписях Иоанн Монастириот и Баграт Вхкаци называют себя катепанами. Между тем в известной приписке к Лествице Иоанна Климакса, которую монах Феодул оставил в том же 1059 г., когда Иоанн Монастириот распорядился высечь греческую надпись—последний обозначен как дука Иверии[15]. Также и Баграта Вхкаци византийские авторы именуют дукой[16]. Но, повторяю, сам принцип обозначения места на служебной лестнице по титулу и по должности выступает в надписях со всей очевидностью.

III. Фемные правители осуществляли свои функции как в военной, так и в гражданской сферах. Большое место в их деятельности занимали фискальные вопросы, снабжение, строительство и др. Они вступали в контакт с представителями местного самоуправления (ценнейшие сведения об этом содержатся в наших надписях). Баграт Вхкаци решил оказать благодеяние столичному граду Ани. Выполняя его волю, ипат Мхитар сын Курта, спафарокандидат Грегор сын Лапастака и спафарокандидат Саргис сын Артаваз[д]а освободили горожан от ряда налогов. Обычное понимание этого места—они осуществили это, приняв танутэрство, став танутэрами (в подлинном написании *յորժամ առին զտանու-տրութիւնս*). Этимология арм. *танутэр* совершенно прозрачна, этот композит означает владетеля, главу дома[17].

С. А. Авакян показал, что композит *танутрутюн* (если считать его исконным) ирреален, он не согласуется с нормами армянского словообразования. Графическое оформление слова в том виде, в каком оно присутствует в надписи, вполне закономерно,

[15] См. *К. Н. Юзбашян*. Завещание Евстафия Воилы и вопросы фемной администрации «Иверии».—ВВ, т. 36, 1974, с. 74—75.

[16] Attal., с. 80. 17 (Боннский корпус).

[17] Р. М. Бартикян, однако, толкует это слово иначе. Если бы речь шла о танутэрстве, полагает он, соответствующее слово в надписи было бы оформлено иначе. Наличное же написание, полагает Р. М. Бартикян, относится к налоговому термину—налогу, уплачиваемому за дом. Этот термин соответствует греч. 'ενοίκιον, который, по мнению автора, был также налогом, уплачиваемым хозяином дома (а не арендной платой). *Р. М. Бартикян*. Эникион в Византии и в столице армянских Багратидов Ани в эпоху византийского владычества (1045—1064).—ИФЖ, 1968, № 2 (фр. пер. в REArm, VI, 1969, с. 283—298). Об эникионе см. также: Византийская книга эпарха. Вступительная статья, перевод и комментарий М. Я. Сюзюмова. М., 1962, с. 153—154 и др.

эпиграфика изобилует примерами опущения гласного без титла[18]. С написанием *танутрутюн* мы встречаемся в колофоне рукописи от 1601 г.[19] С. Т. Еремян обратил внимание мое на грузинское *тантра*, производное от арм. *танутэр*, но с отсутствием того же гласного. Однако эти изменения носят вторичный характер и не могут повлиять на правильное восприятие исконной формы слова.

Помимо названного места, в надписи встречается и другое упоминание о танутэрах (стрк. 4—5). Катепан, кто бы он ни был, говорится здесь, должен доставлять 600 модиев семенных злаков, а прочее поставляют танутэры «своим домом».

В аршакидское и послеаршакидское время танутэрами (наряду с прочими терминами) назывались главы знатных нахарарских фамилий. В позднее средневековье и в новое время это наименование прилагалось к сельским старостам.* Ни одно из этих значений к нашему случаю, по-видимому, не подходит. Тем не менее, даже те данные, которые содержатся в надписи, позволяют представить себе статус танутэров: они местные, во всяком случае армяне. Византийские титулы ипата и спафарокандидата свидетельствуют об их принадлежности к знати. Они берут на себя определенные хозяйственные функции, сотрудничая с правителем фемы. Естественно их рассматривать как представителей фемного самоуправления. В этом смысле они являются предшественниками анийских патронов—в XII—XIII вв. одно из значений этого термина связано с городским самоуправлением[20]. Возможно, что они представляли отдельные районы Ани и в таком случае некоторую аналогию им можно видеть в городских раисах «мусульманских» городов. Последние также могли быть представителями своих кварталов[21]. Во всяком случае, сам институт был не византийского, а восточного происхождения.

В надписи Баграта Вхкаци термин «катепан» фигурирует дважды: в начале надписи, в сочетании «катепан Востока» и ниже, в связи с выдачей семян («катепан, кто бы он ни был, пусть выдаст 600 модиев»). В. Н. Бенешевич полагал, что во втором случае катепан—лицо, отличное от Баграта Вхкаци и вообще не относящееся к византийской администрации. По его мнению, этот катепан, подобно *мутасибу* надписи Аарона, являлся представителем горожан перед византийским правителем[22]. Подобные воззрения высказывали и другие ученые. Основной довод сторонников этой точки зрения сводится к тому, что «катепан Востока» Баграт Вхкаци не мог давать распоряжения своим преемникам. Но в таком случае еще меньше оснований ожидать, что он мог давать распоряжения «катепану» как лицу, подчиненному его, Баграта, преемникам! Идея двух «катепанов» в одной надписи неубедительна: если бы речь шла о двух различных должностях при полной омонимии термина, двойственность бросалась бы в глаза уже современникам этой надписи. С другой стороны, нет ничего невероятного в том, что, представляя византийскую администрацию, Баграт Вхкаци оглашает решение, обязательное не только для него самого, но и для его преемников[23].

В надписи Аарона говорится, что в числе прочих послаблений новый правитель освободил горожан от налога *гют*, который вносил *мутасиб*. Этот термин является, несомненно, армянской транскрипцией арабск. *мухтасиб*. В мусульманских городах мухтасиб ведал *хисбой*, т. е. надзирал над рынками и следил за правильностью коммерческих сделок[24]. Каковы были функции анийского мутасиба, мы в точности не знаем, но вполне вероятно, что носитель титула играл здесь ту же роль, что и мухтасиб в мусульманском городе. Нам важно отметить, что он был лицом, сотрудничавшим с византийской администрацией, стало быть не-

---

[18] Рассуждения С. А. Авакяна, покоящиеся на твердой лингвистической основе, убеждают в том, что интересующий нас термин является производным от *танутэр*, стало быть мы имеем здесь дело с институтом танутэрства (об этом ниже). Дальнейшее исследование показало, однако, что выпадение гласного *է* или *ե*, невозможное с точки зрения норм классического древнеармянского, встречается в диалектах. Ս. Ս. Ավագյան, *«Տանուտրութիւն» տերմինը Անիի դարի արձանագրության մեջ*; —ИФЖ, 1971, № 2.

[19] *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601—1620 թթ.), Հ. Ա., Կազմեցին Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1974*, № 13а, с. 15. Воспроизводится рукопись Матенадарана им. Маштоца № 7436, л. 356а, причем часть написания утрачена: *///նուտրութիւն*. В неопубликованной рецензии на это издание Л. С. Хачикян справедливо восстанавливает слово как *տանուտրութիւն*.

* Термин «танутэр» нуждается в обстоятельном исследовании по всем существующим армяно-грузино-греческим источникам. Предварительные замечания Н. Я. Марра см. в его работе «Аркзун, монгольское название христиан», с. 22—24. *Ред.*

[20] *К. Н. Юзбашян.* Анийская рукопись 1298 г.—ВЕУ, 1971, № 2, с. 84—85.

[21] О раисах см.: *А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков.* Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, с 223—228.

[22] *В. Н. Бенешевич,* Три анийские надписи, с. 26—28.

[23] Ս. Ս. Ավագյան. *«Տանուտրութիւն» տերմինը*, с. 178—179. С. А. Авакян также полагает, что термин „катепан“ употреблен в надписи однозначно.

[24] *R. Mantran.* L'expansion musulmane (VII^e—XI^e siécles) Paris, 1969, с. 245, 293—294; Հ. Գ. Մարգարյան. *Մուհթասիբության ինստիտուտը Հայաստանի քաղաքներում* XI—XIII *դդ.* ИФЖ, 1985, № 1. Статья А. Г. Маргаряна содержит, в частности, подробный обзор бытования термина в Армении и Грузии.

ким посредником между нею и местным населением. В этом смысле он может рассматриваться в одном ряду с анийскими танутэрами. К этой же категории С. А. Авакян относит и тех *ишханаворов*, которые ходатайствовали перед Аароном о снятии гюта[25]. Контекст надписи, однако, заставляет думать, что под ишханаворами разумеется местная городская знать в более широком значении[26]. В других случаях она обозначена *глхаворк калаки*[27].

IV. Из надписи Аарона явствует, что, прибыв в крепость Ани, новый правитель надстроил все ее стены, воздвиг башни из груд камней и снабдил прочным укреплением (?)[28]. Щедро расходуя собственные средства, Аарон через многие труды провел в Ани изобильную воду[29]. В результате раскопок Н. Я. Марра в Ани были обнаружены в большом количестве глиняные водонапорные трубы, на большом протяжении прослежена магистраль. Ни одна из находок, однако, не может быть отнесена с уверенностью к водопроводу Аарона.

Строительной деятельностью занимался также Иоанн Монастириот. При нем было подновлено какое-то строение или строения. В надписи сохранилось чтение ΑΝΑΚΑΙΝΙΣΘΗ, но оно может быть дополнено окончанием множественного числа σαν[30]. К сожалению, следующая за этим словом лакуна лишает возможности судить об объекте и характере подновления.

V. Прочие мероприятия византийских правителей, собственно Аарона и Баграта, связаны с налогами, которые—прямо или косвенно—выплачивали империи ее новые подданные. Отметим, что, обеспечивая действие экскуссионного хрисовула (о чем гласит надпись в Кечаройке от 1051 г.), Григорий Магистр также оказался причастен к проблеме налогового обложения. В Ани же принятые меры сводятся к следующему.

1) Аарон доставил в Ани златопечатную грамоту императрицы (Феодоры) об освобождении от *пахтов* на дома этого города и от *тастака*, что выплачивали из года в год в размере 8 литров. *Пахт*,

[25] Ս. Ա. Ավագյան. *«Տանուտրության» տերմինը*, с. *181*.

[26] В. Н. Бенешевич (Три анийские надписи, с. 4) перевел термин неудачно—«подвластные».

[27] Повествование вардапета Аристакэса Ластивертци. Пер. и др. К. Н. Юзбашяна. М., 1968, с. 157, прим. 29.

[28] В переводе В. Н. Бенешевича: «подвысил все ее стены, укрепив их башнями из груд камня на прочном, глубоко заложенном основании».

[29] В пер. В. Н. Бенешевича: «И на свои в большом количестве истраченные средства я с трудом провел воду изобильную внутрь сей крепости».

[30] *В. Н. Бенешевич*, Три анийские надписи, с. 19.

конечно, транскрипция византийского пакта, который, кстати, и в греческом мог быть оформлен не только как πάκτον, но и πάχτον[31]. Этот термин фигурировал, бесспорно, и в греческом тексте грамоты. Природа пакта недостаточно ясна. В «Трактате об обложении» пакт входит в государственный налог, выплачиваемый деревней. Пакт часто упоминается в перечне налогов, которые снимаются грамотой об экскуссии. Держатели одной из деревень уплачивали Евстафию Воиле 80 номисм пакта[32]. Пакт мог взиматься за аренду мельницы или рыбного садка[33] и др. Ситуация, аналогичная той, которая засвидетельствована в надписи Аарона, в византийских источниках, сколько мне известно, не встречается. Но поскольку термин греческий, а не армянский, то следует думать, что и связанное с ним понятие было не местным, а привнесенным. Оказавшись подданными империи, анийцы выплачивали налог за свои дома, который назывался пактом или, как в надписи, пахтом, и теперь Феодора объявляла о снятии этой подати. Налог на дома уплачивали и в исконных областях империи, но там он назывался иначе[34].

Наряду с пактом, анийцы освобождались и от уплаты тастака, общая сумма которого составляла 8 литров. Н. Я. Марр считал возможным произвести это слово от перс. دستك[35]. В. Н. Бенешевич толковал этот термин как «десятину». В словаре Ст. Малхасянца тастак объясняется как «четвертина»—натуральная подать, составлявшая четверть урожая[36]. К сожалению, не только этимология, но и реальное содержание термина не поддаются более или менее точному определению[37]. В XI в. этот термин

[31] *В. Н. Бенешевич*. Завещание византийского боярина XI века. ЖМНП, новая серия, ч. IX, 1907, май, с. 224.26; *P. Lemerle* Cinq études sur le XI^{e} siécle byzantin. Paris, 1977, с. 23. 84.

[32] См. предыдущую сноску.

[33] *F. Dölger*. Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung. München, 1927, с. 155; *К. В. Хвостова*. Особенности аграрно-правовых отношений в поздней Византии (XIV—XV вв). М., 1968, с. 96.

[34] Напр. τέλος, см. *N. Oikonomidès*. Quelques boutiques de Constantinople au X^{e} s.. prix, loyers, imposition (Cod. Patmiacus 171). —DOP, 26. 1972, с. 353.

[35] *Н. Я. Марр*. Новые материалы по армянской эпиграфике. ЗВОИРАО, т. VIII, 1894, с. 80, со ссылкой на персидско-латинский лексикон Вуллерса—literae sogillo munitae iussu prefecti scriptae.

[36] Ստ. Մալխասեանց. *Հայերէն բացատրական բառարան, Հ. II, Երևան, 1944*, с. 85.

[37] Согласно Р. М. Бартикяну, тастак—предположительно земельная рента (Հ. Մ. Բարթիկյան. *Ահարոն մագիստրոսի հրամանագրության (1055—1056) մեջ հիշատակված հարկերի մասին*, ИФЖ, 1959, № 4, с. 172). Но в другой статье автор

6—1644

встречается не менее 6 раз, в надписях 1008—1014[38], 1013[39], 1028[40], 1041[41], 1044 гг.[42] и в надписи Аарона[43]. В трех случаях тастак упомянут в одном ряду с *харком* (1013, 1014, 1041 гг.; здесь харк—наименование налога вообще). Один раз тастак значится рядом с пахтом (1055—1056 гг.), а в двух случаях он фигурирует самостоятельно (1028 и 1044 гг.). Дважды взнос тастака аннулируется царской властью (1014 и 1028 гг.), в 1013 г. игумен монастыря в Хоромосе добивается снятия тастака, в надписи же Аарона эта подать снимается в соответствии с хрисовулом Феодоры. В 1044 и, по-видимому, в 1041 году тастак передается храму. В одном случае тастак взимается с жителей Ани, в пяти—с сельского населения (Хоромос, Текор, Ереройк, Аламн, Бюракан). В Ани этот налог вносился в денежной форме—8 литров или 576 номисм. На основании этих данных можно придти к выводу, что тастак был не только налогом, но и частной рентой, которую возможно было передать монастырю. К сожалению, при столь ограниченном числе исходных данных более точному определению тастак не поддается.

В конце своей надписи Аарон сообщает об отмене гюта в размере 2 литров, которые поступали от мутасиба. М. Броссе переводил это слово le prélèvement, В. Н. Бенешевич—«взыскание»[44]. В действительности, здесь названа какая-то регулярная подать[45]. Поскольку взнос ее происходит через мутасиба, можно предположить, что речь идет о налоге с купли-продажи. Подобного рода льготы упомянуты и в надписи Баграта Вхкаци.

трактует тастак как налог, уплачиваемый владельцами лавок (*Р. М. Бартикян*, Эникион, с. 121, ср. с. 123). Эти выводы материалом не подтверждены

[38] *К. Костанянц*. Летопись на камнях. Собрание-указатель армянских надписей. СПб., 1913, с. 13, 1008—1014.

[39] *К. Костанянц*. Летопись на камнях, с. 14, 1013 а.

[40] Գ. Յովսէփեան. *Քարտէզ*, с. 179, № 19, табл. XII.—В «Летописи на камнях» эта же надпись датирована не 1028, а 1038 г.—ошибка, проникшая также в цитированные выше статьи Р. М. Бартикяна и С. А. Авакяна.

[41] *Н. Я. Марр*. Новые материалы, с. 76.

[42] Ս. Ա. Ավագյան. *«Տանուտրություն» տերմինը* с 189 со ссылкой на статью Е. Тер-Минасяна в журнале *«Էջմիածին»*, 1961, № 5, с. 48: Закарэ, сын Вахрама Пахлавуни, передает храму тастак Бюракана за душу шаханшаха, т. е. Гагика I Багратуни, своего патрона.

[43] Тастак зафиксирован также в надписи 1213 г., см Հ. Աճառյան. *Հայերեն արմատական բառարան*, II, *Երևան*, 192[illegible], с 1145.

[44] *В. Н. Бенешевич*, Три анийские надписи, с. 3—4.

[45] *Հ. Մ. Բարթիկյան. Ահարոն մագիստրոսի արձանագրության... Հարկերի մասին*, с. *171*; *Հ. Գ. Մարգարյան. Մուհթասիբության ինստիտուտը*, с. *120—121*.

2) Действуя от имени императора Константина Дуки и через посредство танутэров, Баграт Вхкаци освобождает анийцев от *вецкэ кор-а*, *сайли*, *ками* и *ангариона*. Баграт постановляет, что отныне катепан выдает 600 модиев семян и берет на себя расходы на косьбу, остальное же обеспечивают танутэры («остальное танутэры пусть производят своим домом»). В переводе В. Н. Бенешевича имеются неточности. *Вецкэ кор* он переводит «шестой кор». В действительности *вецкэ* или *вецки* означает шестерку рабочих быков или плуг, который тянет такая упряжка[46]. *Кор*—обычное наименование отработочной повинности, но Ст. Малхасянц отмечает и иное его значение—бесплатная работа яремного скота на помещичьей земле[47]. При всех обстоятельствах в надписи Баграта говорится об отработках с трехпарным плугом. *Сайли*—извозная повинность, от арм. *сайл*—арба. *Ками*—отработка на молотьбе, от арм. *кам*—гарман, молотильная доска, усаженная снизу камнями. Что касается *ангариона*—это известная византийская ангария, которая означала обслуживание ведомства почты, но также и барщину вообще.

Далее в надписи Баграта говорится о выдаче 600 модиев семян. Модий—мера сыпучих тел, которая значительно варьировала. Считалось, что одним модием семян можно было засеять один модий земли. Модий как земельная мера также варьировал, поэтому перевести 600 модиев на современное исчисление, представить себе размеры соответствующей земли и подсчитать возможный урожай—задача безнадежная. Но суть мероприятия поддается, как мне кажется, осмыслению.

Совершенно очевидно, что надпись Баграта Вхкаци касалась действий, связанных с обработкой земельной площади и со снятием урожая. *զընձելոյն* армянского текста (стрк. 4) означает косьбу, а не посев, как полагал В. Н. Бенешевич[48]. Жители Ани освобождались от обязательных отработок, и теперь катепану предстояло обеспечить семена и их доставку, обработку почвы и посев, косьбу и обмолот. Как было сказано выше, в списке освобождений от повинностей фигурировал также и ангарион. Если учесть, что в цикл сельскохозяйственных работ входил также и помол, логично будет предположить, что именно эту барщину предполагал ангарион.

Урожай с засеянных 600 модиев предназначался, надо думать, дислоцированным в феме войскам. Но этот источник обеспечивал лишь часть будущих запасов довольствия. Остальное

---

[46] Ս. Ա. Ավագյան. ВЕУ, 1972. №3, с. 245—246.

[47] Ստ. Մալխասեանց. *Հայերէն բացատրական բառարան*, т. 2, с. 472.

[48] Ս. Ա. Ավագյան. *«Տանուտրություն» տերմինը*, с 182, прим. 17.

должны были поставить танутэры. Кекавмен рекомендовал иметь запасы зерна на пять-шесть лет, для потребления на месте и для поставок императорскому двору[49].

Предложенная реконструкция действий катепана Ани носит, конечно, гипотетический характер. Если она справедлива, тогда выявляется чрезвычайно интересный момент—византийская администрация вынуждена отказаться от обязательного труда и для обеспечения войска продовольствием прибегнуть к наемной силе.

3) Заключительная часть надписи Баграта Вхкаци касается снятия ряда пошлин, *бажа*. Общий смысл этой части надписи более или менее ясен, но некоторые детали продолжают оставаться загадкой. Причиной тому является не только недостаточность наших знаний, но и ошибки, которые допустил резчик в заключительных словах. Снятия сводятся к следующему.

а) анниец, будь он верхом или на арбе, пошлины не платит («баж свободен»);

б) если анниец покупает скот на убой, пошлины он не платит;

в) анниец с поклажей *բամբէնցավ* на плечах платит половину бажа. Удовлетворительному объяснению не поддается. М. Броссе полагал, что речь, возможно, идет о хлопке, по созвучию с *բամբակ*. Полное освобождение от той же пошлины, но без указания поклажи, содержится в надписи царя Смбата II Багратуни[50].

г) «И в *капиче* давали за *дахекан* 6 *драмов*, теперь пусть дают 4, а 2 свободны»—таков дословный перевод В. Н. Бенешевича. Капич—мера сыпучих и жидких тел.[51] Речь идет, по-видимому, о продаже продуктов, которые измерялись капичами, причем каждая единица продажной цены (дахекан) облагалась пошлиной в 6, а после указа в 4 драма. Возможно ли определить с уверенностью, какие денежные единицы обозначены как дахекан и драм?

д) как за крупный, так и за мелкий скот мясник платит лишь половину пошлины:

е) *«ի Նստո ինկաւլէն* 600 драмов свободны“.[52] Не только детали, но и общий смысл фразы мне непонятен

[49] Советы и рассказы Кекавмена. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. М., 1972, с. 288.21—22.

[50] Так в Своде армянских надписей, I, с. 37. В расшифровке В. Н. Бенешевича— *բամէնցավ*.

[51] *К. Костанянц*. Летопись на камнях, с. 9, 987. В статье К. Н. Юзбашяна (Экскуссия в армянской надписи, с. 109) термин объяснен неудачно.

[52] Воспроизведена расшифровка, содержащаяся в Своде, I, с. 37. Предлог *ի* В. Н. Бенешевич трактует как цифру 20.

Меры, перечисленные в надписи Баграта Вхкаци, созвучны тем, которые за несколько лет до того были провозглашены магистром Аароном и отразились в послаблении при взимании тастака и гюта.

Итак, мы видим, что в течение нескольких лет византийское правительство (по представлению, конечно, местной администрации) внесло существенные изменения в фискальную политику, проводимую в Ани. Все эти меры направлены на ослабление податного гнета: сокращаются или снимаются налоги и барщины, сокращаются или снимаются пошлины. Перемены имели место после того, как Византия дважды—в 1048 и в 1054 гг.—потерпела крупные поражения в борьбе против сельджуков. Сельджукские удары неизбежно должны были обрушиться и на Ани. И вполне вероятно, что реформы были предприняты в связи с растущей опасностью, связанной с сельджукским нашествием. Стремясь оживить реактивные силы в столице фемы, обеспечить экономическое процветание и тем самым создать оплот против сельджуков, империя в ряде случаев шла на значительные уступки местному населению.

И в то же самое время одно из мероприятий, проведенных при Константине Мономахе (1042—1055) призвано было, как будто, специально подорвать мощь империи на востоке и настроить местное население против центральной власти. Речь идет об известной мере Константина Мономаха, распустившего 50 000-ное войско в «Иверии» и «Месопотамии» (двух фемах, которые должны были, наряду с другими восточными фемами, преградить путь сельджукам), и взамен обложившего местное население налогом.

Основав в Манганах монастырь св. Георгия, повествует Скилица, император тратил огромные средства, а чтобы компенсировать эти траты, прибегал ко всякого рода ухищрениям. Через посредство нечестных государственных чиновников он изыскивал недозволенные источники новых денежных поступлений. Так, через Льва Сервилия «он распустил иверийское войско, насчитывавшее около 50 000 и вместо стратиотов собирал в тех местах многочисленные налоги». Император, продолжает Скилица, производил и иные недозволенные сборы[53]. Иначе трактует эту меру Атталиат. В сражениях с сельджуками, говорит он, ромейские военачальники терпели поражения. Тюрки распространяли свои набеги по всей «Иверии», они грабили и опустошали города и села. «Случилось же это из-за крайней жадности императора.

[53] Scyl., с. 476=Cedr., II, с. 608; Glyc., с. 597—598 (Кедрин, Глика и в следующей сноске Атталиат цитируются по изданию в Боннском корпусе византийских историков).

Ведь Иверию охраняло боеспособное войско, имеющее в качестве опсония некоторые из прилежащих государственных земель. Император отнял у войска эти [земли] и, уничтожив эту силу, не только оттолкнул собственных союзников, но сделал их своими злейшими врагами и через них доставил противнику необходимое пополнение»[54]. Сходным образом рассуждает и Кекавмен. Стратиг обязан, утверждает он, искоренять обнаруженные несправедливости, исходящие от казны или практоров, происходящие, добавляет он, «в особенности на границах». Ведь многие области были погублены по этой причине, немало людей перешли к иноплеменникам и привели их против ромеев. Подобное, например, случилось во времена благочестивого василевса Мономаха. Сервлий, отправившись по его приказу в Иверию и Месопотамию, чтобы произвести опись имущества и наложить подати, которых никогда не ведали тамошние жители в своей стране, осуществил это, так как был упрям во всем, и побудил людей целыми семьями перейти к василевсу персов. Приведя его со всем войском в Романию, они наполнили ее тысячами бед и страданий»[55].

Как известно, одну из специфических особенностей фемного строя в Византии составляло привлечение к воинской повинности местного населения. Становясь стратиотами, крестьяне приобретали определенные льготы, наделялись землей, и до известного времени эти меры способствовали усилению воинской мощи империи. Но с середины X в. начинается быстрая «тагматизация» византийской армии. Фемное войско (в его классическом понимании) уступает место регулярным тагмам, состоявшим из наемников—местных и иностранцев[56]. Роспуск войска в «Иверии» и «Месопотамии» следует рассматривать, по-видимому, как одно из отражений этого процесса. Сопоставляя приведенные выше данные, приходим к следующим выводам:

1) В «Иверии» имелось фемное войско в его классическом понимании. Здесь (или поблизости—παρακειμένων) были государственные земли (δημοσίων χωρων), участками которых владели и доходами с которых жили стратиоты. Мы не знаем, были ли то местные жители или переселенцы. Ясно, однако, что подобное войско сформировалось в «Иверии» давно и успело хорошо себя зарекомендовать. В отличие от тагматиков эти стратиоты жили

---

[54] Attal., с 44—45.

[55] Кекавмен, с. 152.23—154.3 (пер. Г. Г. Литаврина).

[56] H. Glykatzi—Ahrweiler. Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux IX[e]—X[e] siècles.—Bulletin de Correspondance hellénique, 84, 1960, fasc. I, c. 24.

собственным опсонием, ἰδίοις ὀψωνίοις στρατευόμενοι[57]. Н. Зворонос полагает, что стратиотские участки в «Иверии» не были похожи на прежние стратии[58]). Эти сомнения вряд ли оправданы. В состав «Иверии» входили не только недавно приобретенные, но и издавна византийские территории. Здесь, точно так же, как и в «Месопотамии», фемный строй не был новшеством. Император упразднил статус стратиотских владений, а действиями Льва Сервлия местное население вынуждено было выплачивать значительные налоги. С одной стороны, «Иверия» и «Месопотамия» лишились значительного контингента стратиотских отрядов (которые еще предстояло заменить тагмами), с другой стороны, правительственная мера породила глубокое недовольство. Атталиат и Кекавмен утверждают, что войска «Иверии» переходили на сторону тюрок и служили в их войсках. Византийские авторы явно преувеличивают готовность населения «Иверии» сотрудничать с сельджуками. Местные авторы рисуют иную картину—население фемы всячески сопротивлялось иноземному нашествию. Но недовольство, вызванное новшествами Мономаха, должно было сыграть отрицательную роль в обороноспособности пограничных фем.

Когда произошли эти преобразования? Указующих данных нет ни у Скилицы, ни у Кекавмена. Атталиат же сообщает об этом в связи с сельджукским походом 1048 г., когда в результате роспуска местных сил Византия не оказала должного сопротивления. Таким образом, роспуск иверийского войска произошел до этого события. Миссия Льва Сервлия имела место между 1042 г. (приход к власти Константина Мономаха) и тюркским походом в Армению в 1048 г. Названная мера коснулась, по-видимому, «Иверии» в ее прежних пределах. «Великая Армения» вошла в состав фемы лишь в 1045 г., и правительство вряд ли решилось бы с самого же начала настроить против себя новых подданных.

---

[57] H. Glykatzi—Ahrweiler, Recherches, с. 12, 15. 25.

[58] N. Svoronos. Société et organisation intérieure dans l'Empire byzantin au XI[e] s.: les principaux problèmes. The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies. Edited by J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman. London, 1967, c. 383—384, 389.

В. А. АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН

К ВОПРОСУ О ДВУХ РЕДАКЦИЯХ ТИПИКА ПАКУРИАНА

В 1083 г. в местечке Петрицос или Василикис (ныне с. Бачково) во Фракии византийский полководец и государственный деятель Григорий Пакуриан основал монастырь и написал для него устав, привлекающий в последние десятилетия глубокий интерес исследователей многих стран мира. В Греции, Болгарии, Франции, Канаде, Советском Союзе вышли и выходят в свет исследования, посвященные этому источнику, поскольку в привычную форму монастырского устава заключено содержание, далеко раздвигающее его обычные рамки. Мы получаем подробные сведения о вотчине как светского, так и духовного феодала, материалы для выводов о развитии феодальных институтов, феодальной иерархии и частной власти. В уставе есть сведения о политических событиях XI столетия, об идеологической борьбе между представителями разных вероисповедных направлений христианской церкви. Такое богатство содержания объясняется прежде всего тем, что Григорий Пакуриан не только не отвлекается от своей личности, подобно авторам других уставов, но постоянно перемежает изложение заповедей жизни в монастыре со сведениями о своем жизненном пути: о своих заслугах, победах, взаимоотношениях с императорами, о своих родственниках и вассалах, владениях и богатствах и т. п. Сквозь призму личности и биографии Григория прослеживаются некоторые аспекты экономической, социальной, политической и идеологической жизни империи и сопредельных с нею стран (Армении, Болгарии) в XI в.[1]

Естественно, что такой источник сведений породил обширную литературу: по-разному толковались данные по аграрной и политической истории, страстную полемику вызвал вопрос об этнической принадлежности Григория Пакуриана (которого такие

[1] Типик Григория Пакуриана. Введение, перевод и комментарий В. А. Арутюновой-Фиданян, Ереван, 1978, с. 7 (далее Типик). Одно из новейших исследований, посвященных анализу содержания Типика Пакуриана, принадлежит перу крупнейшего византиниста П. Лемерлю, Cinq études sur le XIe siécle byzantin, 1977, p. 116—191. см. указ. там литературу.

ученые, как Н. Я. Марр, Г. Бек, Вс. Николаев, Ст. Станимиров, П. Мурадян и др. считают армянином, а С. Г. Каухчишвили, А. Г. Шанидзе, Н. Ю. Ломоури и др.—грузином[2]).

Одно из свидетельств типика до сих пор, насколько мне известно, не подвергалось никаким сомнениям. Это вопрос о существовании греческой и грузинской редакций Типика.

Существует дискуссия об армянской версии типика и о первичности грузинской редакции, но само наличие грузинской и греческой копий устава под сомнение не ставилось, поскольку обе дошли до нас. Настоящая работа исходит из этого бесспорного факта.

Однако при исследовании Типика Пакуриана мне неоднократно приходилось замечать, что копии устава в некоторых случаях неадекватны друг другу; настоящая работа является своеобразным резюме моих наблюдений над содержанием греческой и грузинской редакций.

Типик Пакуриана (согласно свидетельству греческой редакции) был написан на трех языках: греческом, армянском и грузинском[3]. До настоящего времени науке известны две редакции: греческая и грузинская. Армянский вариант устава не выявлен.

Греческая редакция известна в двух списках. Более ранний вариант (предположительно XIII в.)—в библиотеке Коранса на о. Хиос (№ 1598). В библиотеке Академии в Бухаресте хранится рукопись греческого текста (№ 694) в списке XVIII в.

Грузинская редакция типика, находящаяся в той же хиосской рукописи, что и ранний греческий вариант, по мнению специалистов, современна ему.[4] Список грузинской редакции от второй половины XIX в. хранится в Софийской национальной библиотеке[5].

Текст подлинника по бухарестской рукописи XVIII в. издал в 1904 г. Л. Пти[6]. Эта рукопись, к сожалению, содержала ряд лакун и неясных мест, что вызвало необходимость нового издания.

[2] См. Типик, с. 134—139; ср. *Н. Ломоури*, К истории грузинского Петрицонского монастыря (Тбилиси, 1981), где точка зрения автора указана уже в заглавии работы.

[3] Typicon Gregorii Pacuriani ed. S. Kauchtschischwili. Thbilisiis, 1963, Georgica, t. V, p. 252. 22—23; 254, 4—5; (далее TP). *А. Г. Шанидзе*, Грузинский монастырь в Болгарии и его типик, грузинская редакция типика, Тбилиси, 1971, с. 254.

[4] Там же.

[5] Там же, с. 252—253.

[6] Z. Petit. Tyricon de Gregoire Pacourianos pour le monastére de Petritzos (Backovo) en Bulgarie. Приложение к ВВ, т XI, 1904, p. V—VI.

В 1954 г. М. Тархнишвили издал грузинскую редакцию Типика Пакуриана (список, хранящийся в Софийской национальной библиотеке), приложив к тексту перевод на латинский язык[7].

Греческий текст типика Григория Пакуриана был вновь издан в 1963 году видным грузинским византиноведом С. Г. Каухчишвили, который проделал большую и скрупулезную текстологическую работу. Он издал хиосскую редакцию типика и указал разночтения бухарестской версии, изданной в свое время Л. Пти[8].

В 1968 г. в сборнике «Извори за българската история» появился сокращенный перевод греческой редакции типика на болгарский язык по изданию Л. Пти[9]. В 1971 г. А. Г. Шанидзе издал грузинский текст устава по хиосской рукописи[10]. В книге содержится перевод типика на русский язык, введение, примечания. В 1978 г. я издала русский перевод греческой редакции типика с исследованиями и комментариями[11].

Исследователи, разумеется, наблюдали несоответствия в греческой и грузинской редакциях типика, но поскольку эти наблюдения делались не на всем материале (касались, в основном, «армянских» мест греческой редакции), то они приходили к несколько неожиданным выводам. С. Г. Каухчишвили вслед за М. Тархнишвили полагал, что греческая и грузинская редакция не представляли переводов друг друга[12]. А. Г. Шанидзе считает, что «грузинский текст типика независим от греческого и в некоторых частях является первичным по отношению к греческому тексту»[13].

Эти рассуждения противоречат прямым свидетельствам устава, где указывается, что он был написан вначале на греческом,

[7] Typicon Gregorii Pacuriani. Corpus scriptorum christianorum orientalium, vol. 143 — I (груз.), 144 (лат.) Louvain, 1954. ed. M. Tarchnisvili.

[8] Georgica. Tbilisis, 1963, t. V, p. 83–301.

[9] См. «Извори за българската история». Перевод Г. Цанковой-Петковой, П. Тивчева, В. Тъпковой-Заимовой, т. XIV, София, 1968, с. 39—66. В подстрочнике дан небольшой комментарий, см также указ. там литературу.

[10] *А. Г. Шанидзе,* Грузинский монастырь в Болгарии, груз. текст, с. 67—129.

[11] Типик, см. выше.

[12] Georgica, t. V, p. 272.

[13] *А. Г. Шанидзе.* О строителе Петрицонского монастыря Григории Бакурианис-дзе. Мацне 1978, № 4, с. 176. Фраза странная по строению: если грузинский текст независим, то почему его первичность сохраняется только в некоторых частях?

а уж затем на грузинском и армянском (для удобства монастырских братьев, не знающих греческого языка[14]). Греческий текст типика именуется «прототипом»[15], призванным выступать как юридический документ во внутренних и внешних делах монастыря[16] и под страхом вечного проклятия в нем нельзя изменять ни слога[17]. Юридическую силу греческого текста подтверждают подписи ктитора и патриарха Евфимия, отсутствующие в других редакциях. И именно эта юридическая сторона вопроса исключает предположения, что устав мог быть сначала написан на каком-либо другом языке (грузинском или армянском), а затем немедленно переписан на греческий и к тому же с изменениями. И тем не менее изменения в тексте других редакций (пока нам доступна только грузинская) налицо. Но чтобы разобраться в характере, времени и причинах появления этих изменений следует рассмотреть их в полном объеме, на всем материале обеих редакций.

Напомним, что помимо вышеупомянутых (наличие двух редакций и первичность греческой) есть еще один непреложный факт. Существующие ныне списки обеих редакций, по-видимому, нельзя отнести к XI в. (т. е. ко времени их составления).

В наши задачи не входит пересмотр датировки списков. Оставляя окончательное решение этой проблемы специалистам, мы намерены поставить здесь вопрос, прямо противоположный тому, который им предстоит решить. При исследовании содержания типика обращает на себя внимание следующее обстоятельство: оба варианта греческой редакции (хиосский и бухарестский), переписанные со столь большим временным разрывом, имеют одинаковое содержание. При этом мы не имеем в виду разночтения, наличие или отсутствие лакун, ошибки писцов и т. п.—все то, что обусловлено этим временным разрывом[18]. Иными словами, здесь имеется в виду не оформление содержания, а само содержание. Оно идентично в обоих греческих списках.

В то же время грузинская редакция, переписанная, как полагают, в одно время с греческой, имеет ряд заметных различий в содержании[19].

[14] Georgica, 252, 12—23; 254, 4—6.

[15] Georgica, p. 256, 2—3.

[16] Там же, p. 254, 27—256, 2

[17] Там же, p. 238. 1—26 (целый раздел типика посвящен строгим указаниям ктитора ничего не менять в его уставе).

[18] И что очень хорошо было исследовано С. Г. Каухчишвили при издании греческой хиосской редакции типика.

[19] Грузинская редакция оказалась нам доступной после издания ее в русском переводе А. Г. Шанидзе. Наиболее интересующие нас места подлинника

Так, в главе IV среди других заповедей есть и запрет «приобретать какие-нибудь вещи или животных или же прятать в келье какую-нибудь еду (мы совершенно отвергаем возможность есть и пить тайно и бесстыдно враждовать в отличие от смиренных и вопреки обетам, которые мы дали перед богом и его ангелами, а не перед лицом людей—слова, за которые мы полностью должны отвечать перед лицом страшного престола Христа)»[20] В тексте же грузинской версии находится запрещение «есть и пить тайно или явно, одному или вместе с другими, ибо тот, кто это делает, противится завету и заповеди, которые писали перед богом и людьми не люди, а ангелы в небесах» (ГРТ, с. 290, § 3).

В той же главе Григорий Пакуриан, как и ктиторы многих других монастырей, проявляет ощутимое снисхождение к аристократическим привычкам некоторых братьев, разрешая им иметь слуг[21]. В грузинской же редакции типика не делается никаких послаблений для монахов-аристократов. «А если кто из тавадов или живущих в роскоши (людей) прибудет сюда для монашествования и таковые будут требовать предоставить им специального слугу или ученика, то (этого) не допускаем» (ГРТ, с. 291, § 6).

По греческой редакции уход за старцами и заведование богадельней осуществляло одно лицо, по грузинской—два[22]; § 8 главы XV в грузинской редакции завершается отсутствующей в греческой редакции похвалой послушнику[23]. В греческой редакции упоминается великая тарсская труба, возглашающая любовь, радость, мир, терпение и добродетель[24], грузинская же редакция разъясняет, что речь идет об апостоле Павле (ГРТ, с. 305, § 11). В этой же главе грузинской редакции отсутствует несколько абзацев греческой версии[25] (конец §2 и §3).

Очень интересен следующий пассаж греческой версии:

«Если кто-нибудь из наших родственников останется без наследства по забывчивости или по какой-нибудь другой причине и будет упорствовать на том, чтобы ему была выделена какая-нибудь часть, такового мы лишаем всего из-за этого позорного стремления и назначаем, чтобы он получил от наших управителей в

рассмотрены с академиком С. Т. Еремяном, за что еще раз хочу выразить свою глубокую признательность.

[20] Типик, с. 81 § 3.

[21] ТР 136, 7—8.

[22] Типик, с. 175—176; ГРТ, с. 295, § 16.

[23] Там же, с. 185—186.

[24] ТР 188, 78.

[25] Типик, с. 189, 7, 8, ГРТ, с. 308—309.

счет наследства двенадцать фоллов и чтобы был прекращен этот позорный спор».

В грузинской редакции: «Никому не позволяю, не даю никакого права, чтобы (кто-нибудь) из получающих по завещанию, родственник ли он, или служащий, по той причине, что ему оставлено мной имущество по завещанию, постарался наследовать, или сделать (своим) мой монастырь» (ГРТ, с. 307, § 2). Как видим, грузинская редакция значительно отличается здесь от греческого варианта. Очевидно, после написания типика Григорием были попытки захватить монастырь со стороны кого-то из получивших наследство родственников ктитора, что нашло отражение в грузинской версии.

Наибольший интерес представляют не те места, которые опущены или изменены, а те, которые добавлены в грузинский текст.

В главе IX два раздела (§ 4 и § 5), которых нет в греческой редакции, разъясняют, что должны делать монахи со своей старой одеждой и как распоряжаться ругой (ГРТ, с. 299, § 4, 5). В главе XIII греческой редакции строго указано, что монахи должны исповедоваться только игумену, а в грузинской версии добавлен раздел, разъясняющий, что духовным отцом братии, при необходимости, может быть и другое лицо—«лучший из священников».

В греческом варианте типика подчеркивается, что Григорию не нужно было просить новые хрисовулы относительно имений, переданных им монастырю, поскольку они ранее, т. е. тогда, когда еще входили в светскую вотчину Григория, уже были обеспечены льготами и привилегиями. В греческом тексте указано только, что Григорий просил царя, чтобы все его распоряжения относительно монастыря были сохранены (ТР, с. 202, § 12). В грузинском же тексте указано, что он «испросил и получил от святых царей наших специально еще новый хрисовул для того, чтобы все, мною установленное и учиненное относительно моего монастыря, сохранилось незыблемо, надежно, твердо до скончания мира» (ГРТ, стр. 309, § 10).

Можно предположить, что при составлении греческого оригинала типика Григорий послал просьбу царю об утверждении своих распоряжений. Спустя какое-то время из Константинополя был получен соответствующий хрисовул. И средневековый переводчик знал о существовании этого хрисовула. В главе XIX к двум разделам, имеющимся в греческой редакции, добавлены еще два, ничего не прибавляющие к содержанию и, скорее, толкующие два первых (ГРТ, с. 310).

Особенно интересно различие текстов обеих версий в главе XXI. Григорий (в греческом тексте устава) коротко и ясно пред-

писывает половину излишка монастырского дохода раздавать на помин его души[26]. А вот пространное рассуждение об этом в грузинской версии: «А что касается всего того, что останется в излишке от всех годовых доходов после того, как все необходимое будет выдано церкви и братьям, согласно нашему решению, и (когда) все другие соответствующие и необходимые расходы будут сделаны, (надлежит поступить так): половину всего того излишка опять оставить в ведении церкви для каких-нибудь неожиданных бедствий и расходов в будущем, а половину того излишка раздать... братьям во Христе» (ГРТ, 312, § 5). Ктитор заботился о своей душе, последующие вершители судеб монастыря— о стабильности финансового положения обители и нуждах братии.

Григорий завещает раздавать милостыню на спасение его души «нищим, служащим этому монастырю мистиям и парикам»[27].

Г. Г. Литаврин полагает, что Григорий Пакуриан, который, по его собственному заявлению, выстроил монастырь «не при помощи ангарии своих париков», использовал на этом строительстве мистиев.[28]

В грузинской редакции нет слова «мистии». В переводе указано: «служащим и рабочим монастыря и его крестьянам» (ГРТ, с. 312, § 5).

Григорий запрещает добровольную передачу игуменом или монахами земель Петрицонского монастыря светским феодалам и прежде всего его родственникам (гл. XVIII, § 2). «Я не желаю,—говорит Григорий,—чтобы владение, посвященное богу, отдавалось в харистикий ἀποχαρίζεσθαι моим родственникам» (ТР, с. 198, 23—24; гл. XVIII, § 4).

Раздача харистикиев[29] в XI в. в основном была прерогативой центральной власти, которая, испытывая нужду в средствах, таким образом вознаграждала своих сторонников. Но нередко и сами игумены и епископы отдавали имения, принадлежавшие их монастырям, в пользование светским лицам.

---

[26] ТР, с. 210, 24—29.

[27] Тр. с. 210, 28—29; Типик, с. 106, § 5. Мистии—это либо бывшие рабы, освобожденные господином, либо разорившиеся свободные крестьяне, которые, не имея собственной земли, вынуждены работать на феодала по договору в течение определенного срока за установленную плату.

[28] *Г. Г. Литаврин,* Болгария и Византия, с. 191. Об использовании труда мистиев в крупных поместьях см. там же, с. 191, прим. 85.

[29] О харистикии см. *Г. Г. Литаврин*, Болгария и Византия, с. 120—127; *его же*. Проблема государственной собственности в Византии X—XI вв., ВВ, т. 35, 1973, с. 72.

Очевидно, Григорий полагал, что хрисовулы, полученные им, достаточно ограждают его монастырь от вмешательства властей и высшего духовенства, и появление харистикариев во владениях Петрицона возможно только при содействии самих монахов (гл. XVIII, § 6, 7). В грузинской редакции нет сведений о харистикариях.

В греческой версии XXII глава запрещает игумену монастыря отдавать что-либо из имений монастыря «ни парической земли, ни иной земли, ни сада или виноградника «в соответствии с уставом монастырей Востока и Запада».[30]

В грузинском тексте: «Запрещаю, и это ни в коем случае не допускаем, чтобы, подобно обычаю, [существующему] в монастырях Востока и Запада, настоятель кому-либо из братьев дал сакаргав из монастырских владений» (ГРТ, с. 320, гл. 32, § 1, стр. 117, § 1). Грузинская редакция передает суждение, совершенно противоположное греческому тексту. В греческой редакции устав монастырей Востока и Запада запрещает такую передачу, в грузинской редакции—поощряет.

Παροικοτόπιον—парическая земля, земля, принадлежащая зависимым крестьянам и передаваемая по наследству. В грузинском тексте запрещается передавать не «парическую землю», а «крестьянина» (ГРТ, с. 320, гл. 32, § 1). Средневековый грузинский переводчик, очевидно, уже не знает, что такое «парик» и παροικοτόπιον византийской действительности, но прекрасно осведомлен о том, что крепостного крестьянина один феодал может передать другому в «держание».

Но если в грузинском тексте нет мистиев и париков, то зато в нем появляются наряду с настоятелями и экономами некие «абармады», которых нет в греческой редакции[31].

В XVIII главе греческой редакции Григорий запрещает всем, и родственникам и своим людям, вмешиваться в дела монастыря, отбирать у него землю или налагать «эпирию»[32] (эпирия—византийский податной термин, который мог обозначать чрезвычайную повинность, просто повинность и даже государственный налог)[38].

---

[30] Типик, с. 115, § 1.

[31] «Абармадами», по предположению А. Г Шанидзе, могли называться главные должностные лица монастыря. ГРТ, с. 312, § 5, с. 330.

[32] Типик, с. 100—101.

[33] *Г. Цанкова-Петкова.* За аграрните отношения в средневековна България XI—XIII вв. София, 1964, с. 91; *Г. Г. Литаврин,* Болгария и Византия в XI—XII вв., М., 1960, с. 310—313, 317—320, 328, 330, 336; Советы и рассказы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI в. Подготовка текста, введение, перевод и комментарий Г. Г. Литаврина. М., 1972, с. 345.

В грузинской редакции эпирия вообще не упомянута (ГРТ, с. 307, § 1).

Интересно, что в тексте грузинской редакции указаны не просто «служащие» но «слуги легата» (т. е. византийский термин «легат» оставлен без перевода: ГРТ, с. 99, гл. 18, № 2). Может быть, средневековый переписчик не понял слова «легат»?[34]

«Сирия» греческой редакции переводится в грузинской версии как «страна сарацин» в форме «Сасаркинозети» (ГРТ, с. 309, § 9, прим. 1)[35]. «Романия» греческой редакции—обычное для византийских источников наименование Византийской империи, заменена в грузинском тексте более поздним термином—Греция.

Хрисовулы в греческой редакции типика расположены в хронологическом порядке. Сначала перечисляются хрисовулы, полученные Григорием от предшественников Алексея I Комнина (1081—1118) (гл. XXXV), затем названы хрисовулы, пожалованные Алексеем I (гл. XXXVI). Такого строгого порядка нет в грузинском варианте, где упоминается «Списанный в сикрите питтакий Вотаниата, написанный мосинопольскому эконому относительно моих владений [о том], что хотя [эти] владения были [даны мне] из инспекции (эпискепт-оба) и [потом] вышел указ того же царя, чтобы данное кем бы то ни было и кому бы то ни было из инспекции вернуть обратно инспекции же, но наши [владения] останутся нетронутыми. А этот питтакий находится в святой Софии вместе с другими судебными документами» (ГРТ, с. 326, 24, 25). Документ, отсутствующий в обоих вариантах (хиосском и бухарестском) греческой редакции, весьма примечателен, особенно если четко установить значение «эпискепт-оба». А. Г. Шанидзе отметил греческое происхождение этого слова (от греч. ἐπισκέπτης и перевел его как «надзирательство»—в примечании и «инспекция»—в тексте. Однако «эписпект-оба», оставленное средневековым грузинским переписчиком без перевода и переведенное А. Г. Шанидзе как «инспекция»—это, несомненно, ἐπίσκεψις. А термин ἐπίσκεψις, как убедительно показал Ф. Дэльгер, обозначал в XI в. императорские домены.[36] Эпискептиты—управители императорских поместий, иногда поместий целой фемы.

Итак, в документе идет речь о питтакии Вотаниата относительно мосинопольских имений Григория, пожалованных последнему из личных владений императора, которые он может оставить себе, несмотря на указ того же императора о возвращении всех поместий императорского домена, кем бы и когда бы они ни были пожалованы. В названии этого документа содержится значительная информация. Во-первых, мы узнаем, что в округе Мосинополя были личные владения императора, во-вторых, что Григорий получал земли из императорского домена, в-третьих, что Григорий пользовался исключительным расположением Никифора III Вотаниата, что входит в некоторое противоречие с энтузиазмом, который Григорий проявил в заговоре против него. И уж совсем с неожиданной стороны перед нами предстает Никифор Вотаниат—один из самых щедрых византийских василевсов.

Известно, что Вотаниат широко раздавал императорские пожалования, прощения недоимок, податные привилегии. Монастыри и светские феодалы получали хрисовулы, жаловавшие им деревни, крестьян, экскуссионные права. Питтакий, упомянутый в грузинской версии, настолько не сочетается с направлением внутренней политики Вотаниата, что вызывает сомнение. Не было ли наименование этого документа более поздней припиской? Существовал ли сам этот документ?

В XXV главе Григорий предписывает принимать в монахи Петрицона его родственников и людей предпочтительно перед другими кандидатами, и если, помимо родственников и людей, окажется кто-нибудь другой из лиц ивирского вероисповедания, то принять и его, если монахов в это время будет меньше, чем полагается.[37]

В грузинской же версии говорится, что если окажутся где-нибудь живые родственники Григория, то их следует ставить настоятелями (а не монахами! *В. А.*) в том случае, если они «разумны, сведущи и способны управлять монастырем» (ГРТ, с. 314, гл. XXV, § 1). А если они окажутся «неучившимися простыми людьми», то принять их в монахи (там же, с. 315, гл. XXV, § 3). По-видимому, к моменту составления грузинской версии живых родственников Григория осталось немного.

Права и обязанности игумена и братьев по большей части идентичны в греческом и грузинском вариантах устава, но есть и некоторые расхождения и обнаруживаются они в ключевых моментах деятельности игумена; в его избрании и его смещении. В греческой редакции четко сформулировано правило, по которому игумен, предложенный его предшественником на этом посту и одобренный «первыми братьями» монастыря, может «получить

---

[34] Легат—дар, оставленный по завещанию. О юридических правилах пользования легатом см. Jus graeco-romanum Prochiron auctum, v. VII.

[35] Типик, с. 190.

[36] *F. Dölger*, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanz Verwaltung, Leipzig-Berlin, 1927, S. 151.

[37] Тр, с. 218, 29—220, 23

7—1644

власть» только после общего совещания всей братии (гл. V, § 4). В грузинской же версии мы этого общего совещания не находим. Там указано, что «второй будет иметь право управлять, совещаясь с подвижниками и должностными лицами монастыря, а [также] с теми, кои будут душеприказчиками преставившегося» (ГРТ, с. 292, § 4).

В греческом варианте указано, что игумен, не соответствующий своему назначению, должен быть смещен, а вместо него назначен новый «с согласия и по утвержденному свидетелями приговору всей братии» (гл. XIX, § 2), в грузинской же версии указано, что братья должны назначать нового настоятеля «по совместному избранию и свидетельству управителей, подвижников и сведущих братьев» (ГРТ, с. 310, § 4).

В главе XVIII (§ 2) греческой редакции Григорий указал: «Я желаю, чтобы правили и имели власть в нем (монастыре) только игумен и остальные братья». В грузинском варианте этой фразы нет, а вместо нее написано «Ибо такое обиталище я определил только монахам для их пребывания навеки, и [оно] всегда свободно и самовладетельно вместе с теми, которые в свое время будут настоятелями и заведующими в нем». (ГРТ, с. 308, гл. XVIII, § 3).

Иными словами, порядки монастыря в период, к которому относится грузинский вариант типика, были гораздо менее демократичны, нежели при Григории, когда братию в основном составляли родственники и «люди» ктитора, приблизительно равные по положению. В период времени, который отражает грузинский вариант, родственники и люди Григория были редки, из них в основном рекрутировались настоятели. В монастырь приходилось принимать и других «ивиров», и прерогативы власти уже не распространялись на всю братию, а принадлежали игумену и «избранным» братьям. Это еще один аргумент в пользу положения, что равенство членов братии при Григории было построено из «мирского» материала[38]. Можно привести и еще примеры

[38] См. гл. XVIII, § 2, где указано, что игумен и братья имеют одинаковую власть в монастыре и что монастырь может потерпеть ущерб и от решения игумена, и из-за коварства монахов. Диакониты составляли, как известно, половину братии Петрицона, а различия между ними и остальными монахами (как и различия в среде самих диаконитов) носили временный характер. Об устойчивых же градациях среди монахов, идущих от «мира», в Петрицонском уставе почти не упоминается, может быть потому, что социальный состав братии Петрицона был, в основном, однороден: родственники и «люди» Григория. Для Григория монахи Петрицона равны не только как члены киновии, но и как люди, могущие принести одинаковую пользу (как, впрочем, и одинаковый

подобных изменений (см. наш комментарий к гл. XXX, XXXII, XXXIII, XXXVI)[39], но и вышеупомянутых достаточно, чтобы утверждать, что грузинскую редакцию типика из библиотеки Кораиса отделяют от ее греческого первоисточника многие десятилетия.

Но как же быть с указанием ктитора, что греческий, грузинский и армянский тексты идентичны? Мне представляется возможным следующее объяснение.

Армянский и грузинский варианты типика, составленные при Григории, были точной копией греческого текста (гл. XXXVI, § 1). Однако юридическую силу имел только греческий текст устава, заверенный личной подписью Григория и иерусалимского патриарха Евфимия. Этот текст был документом, и в нем строго воспрещалось менять даже слог (гл. XXXIII). Грузинский же и армянский варианты были составлены только для удобства тех членов монастырской братии, которые не читали по-гречески, и эти варианты заверены подписями не были. «Но мы указываем,— пишет ктитор,—что силу имеет только греческий текст книги и поэтому в конце этого сочинения была поставлена подпись»[40]. И это утверждение совпадает с грузинским текстом, где слова «Мы повелеваем считать имеющим [юридическую] силу греческий список, ибо он имеет подпись в конце» написаны киноварью (ГРТ, с. 327, § 6). В грузинской же версии, вместо подписей основателя монастыря и патриарха Евфимия типик завершает инструкция «О том, как праздновать двенадцать господских и три других праздника» (ГРТ, с. 328—329). И грузинский и армянский варианты типика были своего рода рабочими экземплярами. И все изменения, которые вносило время, проникали не в греческий текст устава, «запертый» подписями Григория и Евфимия, а в грузинский и армянский варианты. Армянский вариант, как было отмечено, до нас не дошел, и мы можем судить об этом только по грузинской редакции.

Переписчикам этой редакции уже не были понятны термины социально-экономической и политической жизни Византии, и из грузинского текста исчезают наименования категорий византийского зависимого крестьянства, названия повинностей, принятых в Византии. В этой редакции земли монастыря должны быть даны не в «харистикий», а в «сакаргав» (ГРТ, с. 320, гл. 32). Пере-

вред) основанной им обители. Иными словами, их равенство не столько отвлеченное равенство «ангельского сообщества», сколько равенство перед лицом ответственных решений, определяющих судьбы монастыря (Типик, с. 20—21).

[39] Типик, с. 203—204, 205—206, 230—234.

[40] ТР, с. 254, 8—10.

писчики грузинской версии уже не знали о существовании фемы Иверия, об обозначении Византии термином «Романия» и т. д. и т. п.[41]. Меняется не только социально-политическая терминология типика. Ощутимо меняется монастырь, как социальный организм, утрачивая приданную ему ктитором относительную демократичность. Меняется, хотя и в самой малой мере, даже композиция устава (порядок перечисления хрисовулов, конечные главы устава и т. п.).

Языковая унификация, основанная на языке богослужения и укрепившаяся за долгие годы, прошедшие со времени основания монастыря, исключила из активного употребления и греческий и армянский списки. Греческий остался памятником, закрепившим волю основателя, не доступным каким-либо изменениям, за исключением тех, которые следует отнести на счет небрежности писцов (отсюда и одинаковое содержание разновременных греческих списков). Армянский список исчез совсем (грузинская версия в нем даже не упоминает). Грузинская редакция типика, написанная на принятом в обители языке богослужения[42] осталась в постоянном и активном употреблении, сохраняя прикладной характер, приданный ей еще основателем монастыря и в этом разгадка разницы между двумя редакциями.

Насколько мне известно, исследователи не задавались до сих пор вопросом о переводчике грузинской редакции, что неудивительно, учитывая отсутствие данных о нем. Однако в ткани повествования есть ряд свидетельств, позволяющих сделать некоторые предположения о его этнической принадлежности. Известно, что в монастыре предполагался писец из ромеев, однако круг его обязанностей ограничивался внешними сношениями Петрицонской обители (гл. XXIV).

Византийские термины, сохранившиеся в грузинской редакции устава, кажутся просто перенесенным в него (и еще раз свидетельствуют о первичности греческой версии). Приведем для наглядности термины, встречающиеся на двух следующих одна за другой страницах грузинской версии типика: «хрисовул, ливеллон, симиосис, питтакий, аподикс, апетис, кентинарий, филотимия, эпискептоба, практик, периоризм, димос, ливелликон, пара-

[41] Подробности различий греческой и грузинской версии типика см. в комментарии к Типику с. 168, 10, с. 171, 22; с. 172, 1; 176, 16; 177, 3; 187 и т. д.

[42] Греческий текст устава позволяет полагать, что при основании монастыря не исключалась возможность еще какого-то богослужебного языка. П. М. Мурадян им считает армянский—язык халкедонитов-армян, с чем не соглашается А. Г. Шанидзе.

додикон, ипомнима» (ГРТ, с. 325—326)[43]. Весьма примечательно место из 25 главы. В обоих греческих списках указано, что не следует зачислять в монастырь тех родственников Григория, которые не имеют склонности к скромности „πρός τὴν τῆς κοσμιότητος ἐπιτηδειότητα“ (§ 2). В грузинской же редакции написано: „если они не годны для светского правления“ (ГРТ, с. 314, гл. 25, 2). Переводчик перепутал слова κόσμιος (скромный, умеренный) и κόσμος (мир), ср. ГРТ, с. 109, § 2).

Еще интереснее толкование слова τελείωσις в грузинской редакции типика. Григорий Пакуриан в главе XX, посвященной вкладам, вносимым в монастырь светскими лицами, отметил, что все написанное в уставе «должно стать неизменным указанием и яснейшим напоминанием, живущим в согласии братьями для их совершенствования» (ἐν καιρῷ τῆς ἑαυτῶν τελειώσεως)[44]. В грузинской же редакции написано: «Чтобы вам было ясно и весьма твердо (знали) о дне памяти живущих вместе монахов во время их смерти» (ГРТ, с. 311, § 2). А. Г. Шанидзе добавляет в примечании «т. е. о дне памяти монахов, совпадающем с днем их смерти (?)» Вопросительный знак показывает, что фраза ему неясна. Греческое τελείωσις имеет смысл не только «законченности, завершения, окончания», т. е. «смерти», но прежде всего «завершения», в смысле «совершенствования»[45]. Из контекста видно, что дары не должны препятствовать духовному совершенствованию братии, и таким образом, завершающая фраза XX главы (в греческом варианте) звучит вполне понятно и логично. Переводчик грузинской редакции употребил здесь слово მიცვალება, которое далеко не обладает таким богатством оттенков, как τελείωσις и значит только «преставление», «смерть»[46], в результате смысл фразы оказался искаженным.

Не говорят ли вышеприведенные факты о том, что монахи Петрицонского монастыря («ивиры»), по конфессиональной принадлежности знающие грузинский богослужебный и, может быть, разговорный языки, не были сведущи в тонкостях того же грузинского?

[43] Պ. Մ. Մուրադյան, *Գրիգորի Պակուրյանի «Սահմանք»-ի հունարեն և վրացերեն խմբագրությունների գնահատության հարցի շուրջը, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1968, № 1, էջ 117։*

[44] Т 206, 23—25; Типик, с. 105.

[45] *G. W. H. Lampe.* A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1972, p. 1383.

[46] Указано С. Т. Еремяном и П. М. Мурадяном, которым я выражаю свою искреннюю признательность.

Л. Т. АВИЛУШКИНА

«ХРОНИКА» МИХАИЛА ГЛИКИ И ЕЕ ИТАЛЬЯНСКИЕ ФРАГМЕНТЫ

Византийский писатель и поэт Михаил Глика родился в первой трети XII в. и жил до конца этого столетия. О его жизни мало известно. Биографические сведения о нем скудны и противоречивы[1]. В одних рукописях он называется Σικελιώτης,[2] т. е. сицилиец, в других указывается, что он родом с острова Корфу Κερκύρας[3]. Известно, что в 1159 году он был замешан в какой-то политической интриге и осужден[4]. Из тюрьмы Глика написал просительное стихотворение императору Мануилу I Комнину. Обращение оказалось безрезультатным, и Глика был ослеплен. После этого наказания он жил одиноко, как пленник в собственном доме. Через пять лет, в 1164 году, он вновь обращается к императору Мануилу, составив сборник пословиц с разъяснениями, с прологом в стихах и эпилогом, в которых восхвалял императора и поздравлял с легкой победой над венграми, не забывая упомянуть и о своих делах и просьбах[5]. Позднее, вероятно уже

---

[1] Единственная на сегодняшний день подробная биография Михаила Глики принадлежит перу К. Крумбахера, выводы которого являются отправными точками для современных исследователей. *K. Krumbacher*. Michael Glykas. Eine Skizze seiner Biographie und seiner litterarischen Thatigkeit nebst einem unedierten Gedichte und Briefe deselben.—Sitzungsberichte der philos—philol. und der hist. Classe der k. b. Akad. der Wiss. 1894. Heft III, München, 1895, S. 391—460.

[2] Catalogue of the Gieek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos with notices from other libraries by S. Eustratiades.—Harvard Theological Studies XII. Cambridge 1925, p. 348.

[3] Очерки по истории Византии под ред. В. Н. Бенешевича. Вып. III. *К. Крумбахер*. Византийские историки и хронисты. СПб., 1913, с. 119.

[4] *J. Dräseke*. Zu Michael Glykas.—Byzantinische Zeitschrift 5. Leipzig, 1896, S. 54—62.

[5] *K. Krumbacher*, Michael Glyas. p. 406—407.

в 70-х годах, Михаил Глика написал свою всемирную «Хронику». Кроме того, сохранилось 95 писем Глики, так называемые λύσεις к апориям священного писания, которые, он, видимо, написал уже в последние десятилетия XII века. Они составлены в виде ответов на действительно поставленные или воображаемые теологические вопросы, обращенные к различным лицам как духовным, так и светским[6]. По многочисленным сообщениям рукописей, содержащих его «Хронику», Михаил Глика называется грамматиком и, несомненно, должен был быть высоко образованным человеком.

По мнению К. Крумбахера, он не обладал тем утонченным литературным образованием, какое не являлось редкостью в эпоху Комнинов, а скорее принадлежал к представителям так называемой «народной образованности» и «народного направления»[7]. В этом смысле его можно считать продолжателем процесса слияния народного языка с литературным, который уже намечался у Продрома (кон. XI—пер. пол. XII в.)[8].

Большее внимание исследователей привлекали письма[9] и поэтические произведения[10] Михаила Глики, в то время как «Хроникой» мало интересовались, поскольку попытки привлечь ее в качестве исторического источника выявили некоторые фактические неточности, ошибки и пропуски в описании событий, о которых сообщают авторы, его предшественники[11]. Сложилось мнение, что «Хроника» Михаила Глики как второстепенное и несамо-

---

[6] *H. Hunger*. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantine. München, 1978, Bd. 1, S. 423.

[7] Очерки по истории Византии. с. 119.

[8] *Л. А. Фрейберг*. Михаил Глика.—Памятники византийской литературы IX—XIV веков. М., 1969, с. 243.

[9] *I. Eustratiades*. Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εις τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια I. Athen, 1906.

[10] *E. Legrand*. Bibliothèque Grecque vulgaire. Paris. 1880, Introduction, p. XIV—XX, texte des poéme, p. 18—37; *П. Ернштедт*. Заметки к тексту тюремных стихов Михаила Глики (XII в.).—Журнал Министерства Народного Просвещения, 39, 1912. май с. 219—232; Памятники византийской литературы. М., 1969, с. 243—250; *Л. А. Фрейберг*., *Т. В. Попова*. Византийская литература эпохи расцвета IX—XV вв. М., 1978, с. 152—156.

[11] *Н. А. Скабаланович*. Византийское государство и церковь в XI в. СПб., 1884, с. XXIII—XXIV; *П. О. Карышковский*. Балканские войны Святослава в византийской литературе—Византийский временник, 6, 1953, с. 59—69.

стоятельное сочинение не представляет исторической ценности[12].

В современном византиноведении четко определился интерес к народной литературе. Появившиеся работы Г.—Г. Бека[13], Г. Хунгера[14] побуждают заново обратиться к творчеству этого писателя-хрониста. Несмотря на то, что их оценки основываются на выводах К. Крумбахера, ценность этих исследований заключается в том, что они включили Михаила Глику в круг авторов—представителей народной византийской литературы XI—XII вв.

Современное византиноведение обратилось к осмыслению византийской историографии в теоретическом плане. В работах З. В. Удальцовой[15], И. С. Чичурова[16], Я. Н. Любарского[17], Р. Досталовой[18] по-новому ставятся проблемы характера и формы византийской историографии: вопросы об общих местах, о мотивах достоверности и объективности, о композиции, о категориях пространства и времени у византийских авторов, о философской основе византийских историографических трудов. Я. Н. Любарский в своих последних работах, исходя из тезиса о том, что византийская историческая литература в основном вторична, т. е. сочинения строятся не на основе документов, мемуаров и личных впечатлений авторов, а его отдельные части берутся в готовом виде у предшественников, выдвинул вопрос о приемах и способах переработки авторами такого заимствованного материала. При этом он полагает, что индивидуальность конкретного заимствующего автора сохраняется, и изучение приемов его компиляторской работы необходимо для рассмотрения творческого процесса[19].

Сочинение Михаила Глики как раз и представляет собой яркий образец подобной «вторичной» исторической литературы народного круга.

«Хроника» Михаила Глики состоит из четырех частей. В первой он касается истории «сотворения мира». Вторая часть, начинающаяся «от Адама», посвящена описанию ветхозаветной истории. Третья рассказывает о событиях Римской истории от Цезаря до Константина Великого и завершается списком императоров от Константина до Иоанна Комнина включительно. Последняя, четвертая часть, содержит собственно византийскую историю и заканчивается описанием царствования Алексея Комнина, т. е. 1118 годом. При этом следует отметить, что эти части неодинаковы по объему. Первая, самая большая, занимает 218 страниц изданного текста, вторая и третья почти равны, по 160 страниц, а третья—самая маленькая—120. Неравный объем этих частей уже может указывать на значение, которое придавал им автор, на его индивидуальный подход к выбору материала[20].

Источники, использованные Михаилом Гликой, многочисленны и разнообразны. Автор на них часто ссылается при каждом удобном случае. В первой и второй частях он привлекает богатую экзегетическую литературу, Шестодневы, приводит цитаты из Ветхого Завета и отцов церкви Юстина Мученика, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и др. Он также упоминает и античных философов, при этом только об Аристотеле он отзывается без критических замечаний[21]. Свой рассказ Михаил Глика дополняет любопытными известиями о различных животных, растениях и минералах, явлениях природы, а также географическими сведениями, включая в повествование курьезности из Элиана[22] и извлечения из Физиоло-

---

[12] *В. Г. Васильевский.* Обозрение трудов по византийской истории. Вып. I. СПб., 1890, с. 30; *G. Moravcik.* Byzantinaturoica. Berlin, 1958, S. 430—432.

[13] *H.—G. Beck.* Ideen und Realitaten in Byzanz. London, 1972: его же: Das byzantinische Jahrtausend. München, 1982.

[14] *H. Hunger.* Die hochsprachliche profane Literatur. S. 422—426; его же Stilstufen in der byzantinischen Gesihichtsschrebung des 12. Jahrhunderts: Anna Komnene und Michael Glykas.—Byzantine Studies. V. 5, 1978, p. 139—170; *его же:* The Classical Trndition in Byzantine Literature: The Importance of Rhetoric.—Byzantium and the Classical Tradition, University of Birmingham 13th Spring Symposium of Byzantine Sturied 1979. Brimingham, 1981, p. 35—47.

[15] *З. В. Удальцова.* Идейно-политическая борьба в ранней Византии (по данным историков IV—VII вв.). М., 1974; *ее же:* Церковные историки ранней Византии.—Византийский временник, 43, 1982, с. 3—21; *ее же:* Из византийской хронографии VII в.—Византийский временник, 45, 1984, с. 54—65.

[16] *И. С. Чичуров.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980.

[17] *Я. Н. Любарский.* Михаил Пселл. М., 1978.

[18] *Р. Досталова.* Византийская историография (характер и формы).—Византийский временник, 43, 1982, с. 22—34.

[19] *Я. Н. Любарский.* Феофан Исповедник и источники его «Хронографии» (К вопросу о методах их освоения).—Византийский временник, 45, 1984, с. 72—86.

[20] *H. Hunger.* Die hochsprachliche profane Literatur. S. 423.

[21] *K. Krumbacher.* Michael Glykas. S. 394.

[22] Очерки по истории Византии. с. 120.

га[23]. Для римской и византийской истории источниками послужили произведения Георгия Кедрина, Иоанна Скилицы, Иоанна Зонары, Константина Манасси и др.

Летописное сочинение Михаила Глики имеет ряд особенностей, отличающих его от предшествующих хронистов. Фактический материал в ней переплетается с естественно-научными и богословскими экскурсами. Они так многочисленны, что само хроникальное повествование местами отступает от традиционного изложения. Другой ее особенностью является то, что Глика посвятил свое произведение сыну. Частые обращения к нему и наставления с призывом к особой внимательности придают повествованию дидактический характер, который сохраняется на протяжении всей хроники[24]. Таким образом, Глика в своем труде более, чем многие другие хронисты, показывает свою индивидуальность, которая проявляется в любви к народному, разговорному языку, естественно-научным вопросам, а также к моральным и теологическим темам[25].

Впервые «Хроника» Михаила Глики появилась в латинском переводе, изданном Иоанном Леунклавием в 1572 году[26]. Первое полное издание греческого текста было осуществлено Филиппом Лаббе в 1660 году в Парижском корпусе византийских историков, которое было повторено в Венецианском корпусе византийских историков в 1729 году[27]. Они основаны на двух рукописях с привлечением отдельных отрывков из других кодексов. В 1836 году И. Беккер издал греческий текст и латинский перевод «Хроники», опираясь на первые два издания[28]. В Патрологии Миня в 1866 году была осуществлена перепечатка двух первых изданий латинского и греческого текстов[29]. Наиболее распространенное в научном обиходе боннское издание И. Беккера не опирается на критически изученную рукописную традицию, к тому же в нем много опечаток и отдельных неточностей[30].

---

[23] *F. Sbordone.* Φυσιολογία Parigina degli Annales di Michael Glykas.—Byzantinische Zeitchrift 29, 1929/30, S. 188—197.

[24] Очерки по истории Византии. с. 120.

[25] *Ed. Kurtz.* K. Krumbacher. Michael Glykas.—Neue Philologische Rundschau, 14. Gotha, 1895, S. 221—223.

[26] Annales Michaelis Glycae siculi. nunc primum Latinam in linguam transoripti et editi per Jo. Leunclavium. Basileae 1572.

[27] *Ph. Labbeus.* Glycas Miçhael, Annales. Corpus Parisinum Historiae Byzantinae, Paris, 1660; Glycas Michael, Annales. Ph. Labbe edidit, Venetiis, 1729.

[28] Michaelis Glycae. Annales, rec. I. Bekkerus, Bonnae, 1836.

[29] *P. Mighe.* Patrologia graeca, t. 158, col. 1—624.

[30] Очерки по истории Византии. с. 121.

«Хроника» Михаила Глики имеет богатую рукописную традицию. Уже после появления издания стало известно о существовании более чем 50 новых рукописей, содержащих как полный текст, так и его отдельные фрагменты. Выявленные разночтения некоторых рукописей с боннским изданием[31] позволяют предполагать наличие различных редакций текста этого произведения. Думается, что сопоставительно-текстологическая работа над богатым рукописным материалом поможет установить, существовала ли «Хроника» в нескольких редакциях или следует говорить об одной редакции, варьирующейся в различных списках сочинения? Такая текстологическая работа даст возможность осуществить критическое издание памятника.

В рукописном отделе библиотеки АН СССР есть рукопись Q № 7, в которой находится текст «Хроники» Михаила Глики. Рукопись Q № 7 датируется последней четвертью XVI века. В оглавлении кодекса перечислены 196 названий сочинений, из которых в ней содержится только первое, «Хроника» Михаила Глики, оканчивающаяся здесь 1059 г., т. е. смертью Исаака I Комнина и началом царствования Константина I Дуки. Этот список, с точки зрения особенностей текста памятника, был впервые описан в середине XIX века[32]. В наши дни рукопись была изучена с кодикологической точки зрения[33]. По мнению Е. Э. Гранстрем, несмотря на свою неполноту, текст списка представляет довольно значительные разночтения по сравнению с текстом, напечатанным в боннском корпусе византийских авторов и, по-видимому, список БАН содержит несколько иную редакцию «Хроники» Михаила Глики[34]. Исследование Б. Л. Фонкичем почерков Ленинградской рукописи Q № 7, Киевской рукописи ДА411 и Венецианского документа позволило определить писцов, которым обязана своим

---

[31] *Th. Uspenskij.* Quelques observations sur la chronique de Laomédon Lacapène.—Byzantinische Zeitchrift 2, 1893. S. 122—125; Sp. Lampros. Zu einigen Stellen des Michael Glykas.—Byzantinische Zeitchrift 7, 1898, S. 586—587.

[32] *F. Vater.* Zur Kunde griechischer Handschriften in Russland.—Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik. Suppl. 9, Leipzig, 1843, S. 5—25; *E. von Muralt.* Beschreibung von Handschriften des Gregorius von Nazianz, Glykas, Aristoteles und Erklärer nebst Notizen aus spätgriechischen Literatur.—Bulletin de la Classe historicophilologique de l'Académie impériale des sciences de St.—Petersbourg, t. III, 1847, col. 165—174

[33] *Е. Э. Гранстрем.* Греческие средневековые рукописи в Ленинграде.—Византийский временник, 8, 1956, с. 196; *И. Н. Лебедева.* Описание рукописного отдела БАН СССР, т. 5. Греческие рукописи. Л., 1973, с. 95—96.

[34] *Е. Э. Гранстрем.* Греческие рукописи БАН СССР.—Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела БАН, вып. II М.—Л., 1958, с. 275.

возникновением рукопись Q № 7. По его мнению, Ленинградский список, Киевская рукопись и Венецианский документ были сделаны писцами, вышедшими из одной, как можно предположить, афинской школы письма, которая в 80—90-е годы XVI в. и первой четверти XVII в. занимались составлением документов и книгописанием[35]. Хотелось бы, чтобы эта рукопись была введена в круг текстологической работы над «Хроникой».

В 1878 г. были изданы фрагменты итальянской рукописи 10495 (830), хранящейся в Парижской национальной библиотеке, представляющие определенный интерес. Этот кодекс, исследованный С. Лампросом, содержит переводы различных отрывков из сочинений византийских историков. Среди них на л. 21 об.—22 об. находятся отрывки из «Хроники» Лакапина[36]. С именем Лакапина связана также рукопись Т. 1.4, находящаяся в Эскуриале.[37] Заглавие к ней с указанием имени Лакапина было написано рукой Николая Торры. Э. Миллер перенес его в каталог эскуриальских рукописей.[38] С. Лампрос сравнил начало и конец эскуриальской рукописи с изданным И. Беккером текстом «Хроники» Глики и установил, что ее начало соответствует словам о землетрясении у Глики (13,3), конец ее совпадает с заключительными словами «Хроники» Михаила Глики.[39] Позднее Ф. И. Успенский сличил текст эскуриальской рукописи Т. 1.4. с боннским изданием «Хроники» Глики и заключил, что «Хроника» Лакопина является одной из копий истории Глики[40].

Но сравнение этих двух хроник становится еще более интересным и удивительным из-за итальянских фрагментов, тоже приписываемых Лакапину. Сличение С. Лампросом двух отрывков итальянской рукописи 10495 (830) с текстом «Хроники» Глики по боннскому изданию выявило, что первый является непосредственным и свободным изложением части этого сочинения, а другой—точным переводом текста «Хроники» Глики[41]. Сопоставление данных фрагментов с аналогичными отрывками из рукописи Q № 7 БАН, выполненное нами, позволяет сделать вывод о том, что тексты почти идентичны и отличаются только стилистико-грамматическими вариантами (предлоги, местоимения, союзы).

С. Лампрос высказал предположение, что перевод итальянских фрагментов мог быть выполнен на основе греческой рукописи, содержанием которой тоже могли быть эксцерпты из трудов византийских историков, в том числе и из «Хроники» Михаила Глики[42]. Нам кажется, что при подготовке критического издания необходимо будет учесть как греческие рукописи подобного характера, так и эти итальянские переводы.

---

[35] *Б. Л. Фонкич.* Заметки о греческих рукописях советских хранилищ. 12. О происхождении Ленинградского списка «Хроники» М. Глики.—В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник, 1981. Л., 1983, с. 19—25.

[36] *Sp. Lampros.* Sur une chronique inédite de Laomedon Lacapène.—Bulletin de correspondance hellènique, 1878, p. 516—521; *его же:* Περὶ τοῦ ἀνεκδότου χρονικοῦ τοῦ Λαομέδοντος Λακαπηνοῦ.—Ἱστορικὰ Μελετήματα, 1884, с. 145—151.

[37] *E. Miller.* Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial. Paris, 1848, p. 105.

[38] *Th. Uspenskij.* Quelques observations sur la chronique. p. 123.

[39] *Sp. Lampros.* Sur une chronique inédite. p. 518.

[40] *Th. Uspenskij.* Quelques observations sur la chronique. p. 123.

[41] *Sp. Lampros.* Sur une chronique inedite, p. 518—519.

[42] Ibid., p. 519.

ФИЛОЛОГИЯ

Я. Н. ЛЮБАРСКИЙ

ГЕРОИ «ХРОНОГРАФИИ» ИОАННА МАЛАЛЫ

«Хронография» Иоанна Малалы принадлежит к числу произведений, оказавших наибольшее влияние на историографию христианского Востока. Переведенная на славянский и грузинский языки,[1] она широко использовалась в исторических компиляциях многих авторов[2].

Причины такой широкой популярности произведения, по мнению многих современных ученых сумбурного по содержанию и художественно беспомощного, еще предстоит изучить, ясно, однако, что как по содержанию, так и по форме «Хронография» максимально отвечала вкусам средневековых читателей.

Дошедшая в единственной, к тому же очень сокращенной рукописи[3] «Хронография» еще почти не исследована с точки зрения исторического и художественного методов ее автора, хотя задача создания научной картины византийской историографии требует именно такого изучения.

В опубликованной недавно статье[4] мною делалась попытка охарактеризовать принципы композиции «Хронографии». Нижеследующие заметки—продолжение этой работы.

---

[1] «Славянскому» Малале посвящена большая литература, приведем только *Э. М. Шусторович.* Хроника Иоанна Малалы и античная традиция. ТОДРЛ, XXIII, 1969; *Э. В. Удальцова.* Хроника Иоанна Малалы в Киевской Руси, Археографический ежегодник за 1965 г., М., 1966. О грузинской версии см. *C. E. Gleye.* Die grusinische Malalasübersetzung BZ, 22, 1913, S. 63 ff.

[2] На византийской почве Малалой широко пользовались, например, Пасхальная хроника и Феофан Исповедник, которые подчас дают более полное и лучшее чтение, нежели дошедшая до нас рукопись «Хронографии Малалы». Возможно, непосредственно сочинением Малалы пользовался и армянский историк Моисей Хоренский. Подробно см. *K. Weierholt.* Zur überlieferung der Malaloschronik, Stavanger, 1965.

[3] Издана Ioannis Malalae Chronographia ex rec, L. Dindorfii. Bonn, 1831 (далее Мал.).

[4] *Я. Любарский.* Хронография Иоанна Малалы (проблемы композиции). Festschrift für Fairy Lilienfeld, Erlangen 1982, s. 411 ff.

* * *

Ни один элемент художественного произведения (композиция в том числе) не существует в изоляции от всех прочих. Способ построения исторического, как и любого другого, сочинения и метод изображения героев находятся в тесной взаимосвязи[5]. Античная историография создала сложные и многообразные формы зависимости между персонажами и композицией произведений. Герой, раскрывающийся в ходе повествования, герой, определяющий собой последовательность рассказа, наконец, биографический способ подачи материала—все эти формы развились в античности на долгом пути от Геродота до Тацита и Плутарха[6], и все они оказались непригодными для первого известного нам средневекового византийского хрониста Малалы. В произведении, развитие событий которого не имеет внутренних пружин, а подчинено накладываемой извне хронологической схеме, герой оказывается не двигателем действия, а его придатком. И хотя повествование ведется обычно в активных глагольных формах, его герои играют роль «формального подлежащего»: никакие их свойства и качества не оказывают заметного воздействия на события.

Спектр чувств, которые испытывают персонажи Малалы, до предела ограничен и сужен, их можно легко перечислить. Герои весьма часто «гневаются» (ἀγανακτεῖν и причастия от него встречаются постоянно, реже— ὀργίζειν), довольно часто «влюбляются» и «любят» (обычно мифологические персонажи, но иногда и исторические, например, Мал. 363.3), изредка «радуются» (Мал. 454.14), «огорчаются» (Мал. 95.22), «боятся» (Мал. 353. 4), «безумствуют» (Мал. 350.20).

Связь между «чувством» и «действием», им вызванным, как правило, непосредственная и мгновенная. «Разгневавшись (ἀγανακτήσας), царь совершил нечто»,—построенные по этой схеме фразы рассеяны по всему произведению.

---

[5] Наиболее выразительно о взаимообусловленности элементов и приемов стиля (в широком смысле) художественных произведений пишет В. М. Жирмунский: «...один прием требует другого приема, ему соответствующего». (*В. М. Жирмунский.* Задачи поэтики. В кн. Теория литературы, поэтика, стилистика. Л., 1977, с. 34).

[6] См. *I. Bruns.* Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten, Berlin, 1898.

Точно также весьма ограничен набор определений, которыми наделяются персонажи (мы пока не говорим о так называемых соматопсихограммах, о которых речь впереди). Мужчины весьма часто «мудры» (σοφός), „очень мудры“ (πάνυ σοφός, σοφώτατος). женщины—„красивы“ (εὐπρεπής), „очень красивы“ (εὐπρεπεστάτη). Если σοφός и εὐπρεπής имеет чуть ли не характер постоянного эпитета, то остальные определения встречаются значительно реже, а некоторые из них и вовсе по одному разу, их нетрудно перечислить[7].

Иногда эпитеты просто сопровождают появление того или иного имени, иногда свойство, ими обозначаемое, влечет за собой значимые для действия последствия. Но и в данном случае действие соединено со свойствами персонажей связями непосредственными и «мгновенными»: имярек полюбил такую-то, как красивую (ὡς εὐπρεπῆ), император приблизил такого-то, как мудрого (ὡς σοφόν). Конструкции такого рода с ὡς встречаются нередко.

Собранные вместе примеры упоминания «чувств» и «свойств» персонажей могут создать впечатление чего-то значимого для повествования Малалы. На самом деле это не так. Рассеянные на всем пространстве сравнительно большой по объему «Хронографии», они в лучшем случае играют роль дополнительной пружины отдельных моментов действия, в то время как главная, если не единственная двигательная сила—мерный ход времени, запечатленный в строгой хронологической сетке, о которой говорилось в упомянутой моей статье. Об этих «дополнительных пружинах» и вовсе не стоило бы говорить, если бы в процессе развития византийской историографии они не имели тенденции превращаться в основные...[8]

Обращает на себя внимание, что как «чувства», так и качества, которыми наделяет автор своих персонажей, имеют самый обобщенный, абстрагированный, так сказать, родовой характер,

---

[7] Παρθένος, σώφρων, ὡραῖος, πολεμικός, φιλότιμος, συνετός, περιβόητος, ἐλλόγιμος, εὔστολος, δίκαιος, γενναῖος и некоторые другие. Как нетрудно видеть, эти эпитеты имеют самый общий, „генерализирующий“ характер.

[8] Иначе думает Е. Гэрлинг, открывающий у Малалы и концентрацию внимания на герое, и искусство рисовать характеры (например Кадма и Мелхиседека), и даже интерес к психологическим переживаниям героев (см. *E. Hörling*. Mythos und Pistis. *Zur* Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des J. Malalas, Lund 1980, s. 13 ff). Простое обращение к цитированным Е. Гэрлингом пассажам убеждает, насколько безосновательна подобная модернизация.

представлены в самом что ни на есть «стерильном» виде, не имеют никаких уточнений и «акциденций». В этом смысле эпитеты, выражающие свойства героев, равно как и «чувства», им приписываемые, играют такую же генерализующую роль, как и многочисленные формулы-клише, обозначающие в «Хронографии» группу однотипных явлений[9].

И тем не менее, как это ни покажется парадоксальным, Малала принадлежит к числу тех авторов, которые дают наиболее развернутую и детализированную характеристику своих персонажей, мифологических, исторических, библейских. Эти характеристики, получившие меткое наименование соматопсихограмм[10], состоят из нескольких эпитетов, описывающих внешние и нередко внутренние свойства героя. Они сопутствуют появлению ряда мифологических персонажей (первая из них—характеристика Федры, Мал. 88.16), учащаются в разделе Troica[11] и продолжаются с некоторыми пропусками в части, посвященной римским и византийским императорам. Соматопсихограммы римских и византийских императоров располагаются, за редчайшими исключениями, на строго фиксированном месте, непосредственно вслед за сообщением о воцарении императора и числе лет его царствования и всегда вводятся одной и той же формулой ἦν δέ..., таким образом составляя устойчивый структурный элемент рассказа[12]. О том, насколько непременной составной частью повествования об императорах становится соматопсихограмма, свидетельствует тот факт, что в иных рассказах вообще ничего не содержится, помимо сообщений о воцарении и вклиненной между ними соматопсихограммы.

Будучи устойчивым элементом рассказа, соматопсихограммы и сами организованы как некие структурные единства. Мы называем их структурными единствами потому, что построены они по определенному фиксированному порядку: начинаются с нескольких эпитетов, характеризующих внешность, и кончаются

---

[9] См. *Я. Любарский*, цит. соч., с. 419.

[10] См. *H. Hunger*. Die hochsprachliche profane Literatur, I, München 1978, s. 322.

[11] В Troica соматопсихограммы в большинстве своем идут подряд, „единым списком“ (Мал. 104 сл.). Как появился этот „единый список“, предположить трудно. См. об этом J. Fürst Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta, „Philologus“, Bd. 61, 1902, s. 594 ff.

[12] По мнению Е. Патцига, первоначально портреты сопутствовали появлению всех персонажей «Хронографии», их исчезновение в ряде случаев—результат переработки первоначального текста (*E. Patzig*. Рец. на I. Fürst. Untersuchungen, BZ, 13, 1904, s. 178).

8—1644

чаще всего определениями психоэтического свойства (в среднем от одного до трех). «Внешние» эпитеты почти без исключения начинаются с характеристики роста («высокий», «маленький», «средний» и т. д.), телосложения («худой», «широкоплечий», «массивный» и т. п.). Последовательность дальнейших эпитетов свободная, хотя и тут можно установить некоторые тенденции. Что касается определений внутренних качеств, то, как это было отмечено ранее[13], на первом месте регулярно ставится эпитет общего содержания, применяемый к большому числу персонажей, за ним следуют более редкие, а то и единожды встречающиеся во всем сочинении.

Круг свойств, на которые обращает внимание автор, равно и эпитеты, их обозначающие, вполне обозримы и в числе ограничены. Ниже приводятся черты внешнего портрета и те определения, которые выбираются для их характеристики (в скобках дано число употреблений того или иного эпитета).

Рост: μακρός (22) κονδοειδής (17) διμοιριαῖος (15) εὐμήκης (6) εὔηλιξ (3) μέγας (3)

Телосложение: λεπτός (16) εὔθετος (5) εὔογκος (3) πλατύς (3) παχύς (2)

Длина, курчавость волос: ἁπλόθριξ (15) οὐλόθριξ (12) κονδόθριξ (10) οὖλος (8) ἀναφαλάς (5) ὑποφαλακρός (3) φαλακρός (2)

Цвет волос, седина: μιξοπόλιος (16) ὁλοπόλιος (9) πολιός (6) ὑπόξανθος (4) ξανθός (3) πυρρόθριξ (6)

Глаза: εὐόφθαλμος (21) μεγαλοφθαλμος (8) μικρόφλθαμος (6) ὑπόγλαυκος (5) γλαυκός (4) γλαυκόφθαλμος (2)

Нос: εὔρινος (23) ὑπόσιμος (8) μακρόρινος (7) σιμός (3) στρεβλόρινος (3) λεπτόρινος (2)

Лицо: πλάτοψις (12) μάκροψις (6) λεπτοχαράκτηρος (6) ἀνθηροπρώσοπος (4) στρογγύλοψις (3)

Цвет кожи: λευκός (23) μελάγχρονς (17) πυρρόκης (5) λευκόχρους (4) εὔχρους (3) μελίχρους (3) ὑπόπυρρος (2)

Борода: δασυπώγων (12) εὐπώγων (10)

Грудь: εὔσθητος (8) εὐθώραξ (4)

Остальные свойства (характеристика рта, губ, ног, живота, щек, сосков, бровей, голоса, прически) встречаются по одному-

[13] См. *O. Schissel V Fleischenberg.* Die psychoetische Charakteristik in den Porträts der Chronographie des Ioannes Malalas, „Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte", Bd. 9, 1909, s. 428 ff. Статья целиком посвящена „психоэтическим" эпитетам у Малалы.

два раза и количество эпитетов, их определяющих, естественно, тоже невелико. Устойчивый характер носят в тексте Малалы не только отдельные эпитеты, но и некоторые более распространенные формулы, применяемые к внешности персонажа (такие, как οἰνοπαγής τοὺς ὀφθαλμούς, [ὁλο]πόλιος τὴν κάραν καὶ τὸ γένειον и др.).

Э. Роде назвал соматопсихограммы Малалы образцом византийской безвкусицы[14]. Стремясь обелить византийцев, некоторые ученые «перелагают вину» за действительно малоэстетичные по современным критериям соматопсихограммы на Светония и других позднеримских историографов, в чьих сочинениях действительно встречаются типологически сходные характеристики. Фюрст даже пытается возвести их к сухим описаниям лиц в деловых текстах египетских эллинистических папирусов, описаниям, метко охарактеризованных им, как Polizeiliche Signalement[15]. Вряд ли надо искать столь дальние истоки соматопсихограмм Малалы. Подобные описания спорадически появлялись во многих жанрах античной литературы и были «каталогизированы» (εἰκονισμός, χαρακτηρισμός) риторическими учебниками[16]. При нынешнем состоянии источников вряд ли удастся однозначно решить проблему их происхождения[17].

Вполне, однако, очевидно, что в художественной системе «Хронографии» Малалы эти соматопсихограммы не инородная, а самая что ни на есть органичная часть, хотя под «органичностью» следует в данном случае понимать не связь характеристики с окружающими элементами, а напротив, ее полное отсутствие. Как и все прочие элементы «Хронографии», соматопсихограммы существуют как бы в совершенной изоляции, абсолютно «отключены» от своего окружения. Есть и другая причина, по которой соматопсихограммы органичны для «Хронографии». Характеристики персонажей «Хронографии» обнаруживают внутреннее композиционное сходство со всем произведением. Стиль художественного мышления автора проявляет себя одинаково и в целом,

[14] *E. Rohde.* Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig, 1876, s. 151. Anm. 1.

[15] *J. Fürst.* Untersuchungen, s. 375 ff.

[16] См. об этом *G. Misener.* Icnnistic Portraits, Classical Philology XIX, 2, 1924.

[17] Е. Патциг отвергает все попытки определить источники «портретов» Малалы. «Я вижу портретиста в самом Малале»,—категорически заявляет ученый. *E. Patzig.* Рец. на P. H. Barier. Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Malalas, BZ, X, s. 608 ff.

и в его частях. В самом деле, если жесткая хронологическая сетка подчиняет и формирует исторический материал «Хронографии», то строгая структура соматопсихограмм таким же образом ранжирует свойства ее персонажей. Если в «Хронографии» в целом многообразие событий реальной истории трансформируется в ограниченное число эпизодов, выраженных, как правило, мало варьируемыми формулами, то в соматопсихограмме все многообразие свойств персонажа «рубрицируется» немногочисленными эпитетами, при этом почти каждый из них как бы генерализирует определенный аспект внешности или внутренних качеств героя («малорослый», «худой», «великодушный», и т. п.).

Эпизоды «Хронографии», говорим мы, никак взаимно не связаны и механически примыкают один к другому, тем более асиндетичны эпитеты, входящие в состав соматопсихограмм. Малала так же не видит связи между отдельными историческими фактами, как не замечает взаимообусловленности человеческих свойств и качеств. Каждый эпитет имеет самодовлеющее значение и никак не сопряжен с соседними.

Соматопсихограммы—органичная составная часть «Хронографии» еще и благодаря своей полной эмоциональной нейтральности и безоценочности. В этом смысле определение их как Polizeiliche Signalement как нельзя лучше отражает суть дела. Так, например, ассортимент эпитетов, прилагаемых христианином Малалой к персонажам мифологическим, историческим и библейским, везде примерно один и тот же. Отсутствие у мифологических героев некоторых эпитетов—не более как простая случайность (нет, например, у них определения μιξοπόλιος, зато встречается ὁλοπόλιος нет φαλακρός и ὑποφαλακρός, зато встречается синонимическое ἀναφάλας и т. д.). Замечено было уже ранее, что портреты и характеристики Одиссея и апостола Павла весьма напоминают один другой[18].

Не только мифологические «языческие» герои и библейские персонажи наделены схожими характеристиками (это еще можно было бы объяснить «античными симпатиями» живущего в переходную эпоху автора!), но и императоры—гонители христиан, традиционные «злодеи» последующей византийской хронографии—обладают у Малалы тем же фондом эпитетов, что и все остальные герои. В качестве примера можно привести соматопсихограммы Домициана, Нумериана, Диоклетиана, Максимиана[19]. Большое число эпитетов, начинающихся с εὐ, наличие таких определений, как φιλόσοφος ἄκρος (Домициан) или ἐλλόγιμος

[18] См. *E. Patzig*, Рец. на *J. Fürst*. Untersuchungen. BZ, 13, 1904, s. 179.

[19] См. *Мал* 262. 12 сл., 303. 6 сл., 306. 10 сл., 311.6 сл.

(Юлиан Отступник), могли бы даже создать впечатление «положительной характеристики» гонителей христиан, если бы соматопсихограммам вообще пристали такие классификации, как «положительные» или «отрицательные». Само собой разумеется, никакой связи между характером соматопсихограмм и описываемыми далее действиями героев не существует вовсе. У Малалы нет даже намека на Schwarzweißmalerei последующей византийской хронографии.

«Нейтральность» соматопсихограмм—отражение эмоциональной нейтральности стиля исторического повествования Малалы вообще. Если позднейшие хронисты весьма часто декларировали принцип изображения исторических событий sine ira et studio, но практически делали все для его нарушения, то Малала, ни словом о нем не упоминающий, на деле воплощает его в «Хронографии». Принцип, ставший в дальнейшем сознательным, но не воплощенным идеалом, для Малалы—еще неосознанная реальность. Все повествование Малала ведет почти на одном уровне, воистину «добру и злу внимая равнодушно». Отрицательные определения у Малалы вообще крайне редки и весьма однообразны (например, μυσερός—Мал. 35.7; 39.8; 491.20, изредка δυσσεβής), а «положительные» или представляют собой простую «констатацию факта» (как эпитеты, начинающиеся с εὐ в соматопсихограммах), или же являются официальными эпитетами римских и византийских императоров (θειότατος, εὐσεβής). Даже о таких злодейских акциях, как гонения и мучения христиан, Малала сообщает, как правило, в клишированных формулах, без слова осуждения (наиболее частая формула: ἐγένετο διωγμὸς μέγας τῶν χριστιανῶν). «Равнодушие» Малалы особенно бросается в глаза при сравнении его описаний с аналогичными сообщениями других, более поздних хронистов: Феофана, Симеона Логофета, Георгия Монаха и других.

«Объективность» Малалы простирается до того, что о персонажах, которым по всем христианским канонам положено подвергнуться строгому осуждению, писатель говорит с явным уважением и даже похвалой. Так, «философа» Тиресия, «утвердившего среди эллинов учение о том, что «все в мире происходит само собой и непредвиденно» (τὸ αὐτομάτως φέρεσθαι τὰ πάντα καὶ ἀπρονόητον), Малала именует «богатым и имуществом, достоинством, и мудростью» (Мал. 40.4 сл.). Осужденный же как язычник Исокасий, по Малале, «со славой исполнял многочисленные должности» в Антиохии и «был весьма учен» (Мал. 370. 1 сл.). Напомним, Малала пишет при Юстиниане, закрывшем Афинскую Академию и запретившем преподавание языческим философам! Порой содержание рассказа вступает в резкое противоречие с «объ-

ективным» тоном его изложения, противоречие, производящее на современного читателя впечатление парадоксальное, не без оттенка зловещего комизма. Повествуя, например, о зверской расправе, учиненной антиохийскими прасинами над иудеями при императоре Зиноне, историк так заканчивает свой рассказ: «...и донесли царю Зинону о безбожном деянии (ἀσέβημα), учиненном прасинами над иудеями. И разгневался царь на прасинов в Антиохии, говоря: «Почему только мертвых иудеев жгли, и живых иудеев нужно жечь» (Мал. 389. 19 сл.). Расправа над иудеями для Малалы— ἀσέβημα, тем не менее людоедские слова Зинона передаются как бы совершенно равнодушным рассказчиком. Несовместимость самого факта и мелькнувшего было его осуждения с абсолютно «объективной» передачей сентенции Зинона невольно придает отрывку трагикомический эффект. Даже такой излюбленный мотив христианской хронографии, как гнев божий на неправые поступки людей, весьма редок у Малалы (см. Мал. 484.4). Единичны также и ссылки на дьявола, побуждающего человека к дурным поступкам (см. Мал. 473.6; 474.8). Встречающийся же постоянно термин θεομηνία (божий гнев)—не более как синоним для стихийного бедствия, чаще всего землетрясения. Разделяющий христианские мировоззренческие установки и владеющий (как это показывают единичные примеры) основными приемами мышления и словесными клише христианских писателей, Малала воздерживается от их применения expressis verbis, сохраняя объективный и безэмоциональный тон повествования.

Было бы, видимо, преувеличением вслед за Е. Патцигом полагать, что сухому объективному стилю хрониста Малалы вообще чужда всякая оценочность, которая только приписывается ему воображением новых ученых[20]. Однако прямые суждения Малалы действительно проявляются в «Хронографии» не как элемент стиля, а как противоречия или выпадения из него.

Не исключено, что некоторые из этих крайне редких оценок—следы использованных источников (см., например, слова о Юлии Цезаре, который «царствовал в гордости и самовластии»—Мал. 213.22). В иных случаях оценки высказываются не прямо, а в виде своего рода оговорок. Именно так, очевидно, следует, расценивать, например, замечание о царице Феодоре, которая «нечто совершила наряду с другими своими благими делами» (μετὰ καὶ τῶν ἄλλων αὐτῆς ἀγαθῶν—Мал. 440.14—15). Приведенные слова—единственная прямая (но косвенно выраженная!) похвала царице, к которой автор, вероятно, относится весьма положительно.

[20] *E. Patzig*. Der angebliche Monophysitismus des Malalas, BZ 7, 1898, s. 115 ff.

Именно этот объективный безэмоциональный стиль весьма затрудняет определение авторской позиции Малалы и порождает споры исследователей о мировоззрении писателя[21]. Именно этот стиль характерен и для соматопсихограмм персонажей Малалы.

[21] В качестве примера можно привести породивший разногласия между исследователями вопрос о «монофизитстве» Малалы, см. *E. Patzig*. Der angeblic-he Monophysitismus. Права З. В. Удальцова, отказывающаяся видеть в „Хронографии“ выраженные следы монофизитских взглядов автора. См. *З. В. Удальцова*. Мировоззрение византийского хрониста Иоанна Малалы. ВВ., 32, 1971, с. 13 сл.

Е. Н. МЕЩЕРСКАЯ

«ДЕЯНИЯ ФОМЫ». К ВОПРОСУ О ЯЗЫКЕ ОРИГИНАЛА

«Деяния Фомы» (греч.— Περίοδοι Θωμᾶ, лат.—Acta Thomae)—памятник раннехристианской литературы, который сохранился на многих языках византийского культурного круга: сирийском, греческом, латинском, армянском, коптском, эфиопском, славянских.[1] Это сочинение входит в перечень апокрифической или «сокровенной» литературы и относится к одному из ее специфических жанров—жанру апостольских деяний, в числе которых можно назвать «Деяния Иоанна», «Деяния Андрея», «Деяния Варфоломея», «Деяния Луки», «Деяния Филиппа» и др.

Особое внимание к «Деяниям Фомы» со стороны исследователей в настоящее время вызвано прежде всего тем, что по целому ряду признаков оно может, полностью или частично, быть связанным с гностическими текстами—«Евангелием Фомы», «Книгой Фомы Атлета», «Псалмами Фомы», составляя с ними, по мне-

---

[1] *G. Bornkamm*. Thomasakten.—*E. Hennecke, W. Schnecmelcher*. Neutestamentliche Apokryphen. Bd. 2, Tübingen, 1964, S. 297—308; I. *Ortiz de Urbina* Patrologia Syriaca. Romae, 1958, p. 35—38; *W. Wrighr*. Apocryphal Acts of the Apostles. Vol. II—II. London, 1871; (Далее: *Wright*): *A. F. J. Klijn*. The Acts of Thomas. Introduction—Text—Commentary. Leiden, 1962; *R. A. Lipsius—M. Bonnet* Acta apostolorum apocrypha. II. Leipzig, 1903, p. 99—288 (Далее: *Bonnet*); Mechitaristi Apocrypha Novi Testamenti. II, Venetiis, 1898, pp. 369—436; *L. Leloir*. Rapports entre les versions arménienne et syriaque des actes apocryphes des apotros.—Symposium syriacum 1976. Roma, 1978, p 137—148; *G. Garitte*. La Passion Arménienne de S. Thomas l'Apotre ct son modéle grec. 89.—Le Musèon, fasc. I, Bruxelles, 1971, p. 151—195. Фрагмент коптского текста был обнаружен А. И. Еланской в Гос. музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина (№ I. 1. б. 666—ок. X в.). В рукописи Неаполитанской национальной библиотеки (*G. Zoega*. Catalogus codicum copticornm manuscriptorum. Neudruck. Leipzig, 1903, p. 228). Сохранился лишь заголовок „Деяний", сам текст утрачен. (Об этом нам любезно сообщила А. И. Еланская). *S. C. Malan*. Conflicts of the Holy Apostles. Loudon, 1871, p. 187—220; *A. de Sautos Otero*. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. I, Berlin-New York, 1978, S. 84—96.

нию некоторых, единый литературный корпус.[2] Опираясь на эти памятники, ученые стремятся проследить тот сложный эволюционный путь, который прошел восточный гносис как своеобразная религиозно-философская система.[3]

Из всех памятников, связанных с именем Фомы, как об этом можно судить, исходя из причудливо разветвленной рукописной традиции, «Деяния» прошли наиболее длительный путь текстовой трансформации и литературного развития, заключительным эпизодом которых стали переводы сочинения на славянские, в том числе и на древнерусский языки. Весьма вероятно, что эволюция этого литературного памятника была связана с еретическими течениями и его идеологической обработкой в духе ортодоксального христианства.

В стороне от основного русла современных исследовательских разысканий, посвященных «Деяниям Фомы», остаются две большие проблемы. Во-первых, не изучена в должной степени своеобразная литературная форма произведения. Между тем высокие литературные достоинства «Деяний», их необычная форма, отмеченная целым рядом особенностей ,которые отсутствуют у других сочинений этого жанра, заставляет предположить, что их создатель не только был хорошо знаком с традициями эллинистической словесности, но, подчас, и полемизировал с ними, вкладывая в сложившиеся и известные ранее мотивы и образы новое содержание. Во-вторых, остается проблематичным вопрос о месте и времени возникновения памятника, причинах, которые вызвали его появление к жизни, а затем определили вариативность текстов и способствовали возникновению разноязычных переводов.

«Деяния Фомы» дошли до нас на нескольких языках восточно-христианского круга, но из всего этого языкового многообразия на приоритет, в качестве языка оригинала, претендуют лишь два: греческий, на котором этот памятник и был впервые опубликован и изучен И. Тило,[4] и сирийский, сохранивший наиболее полную его версию.[5] Сирийский текст «Деяния Фомы» представлен в наиболее древней на сегодняшний день рукописной форме—так называемом Синайском палимпсесте (Cod. Sin. 30), датирован-

---

[2] *P. H. Poirier*. L'hymne de la Parle des Actes de Thomas: ètude de la tradition manuscrite.—Symposium syriacum 1976. Roma, 1978, p. 28, сн. 27.

[3] *А. И. Сидоров*. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии.—Актуальные проблемы классической филологии. Вып. I. Изд. МГУ, 1982, с. 107.

[4] *I. K. Thilo*. Acta S. Thomae Apostoli. Lipsiae, 1823.

[5] *Wright*. I. p. 171—333.

ном VI в.[6] Армянский извод может восходить как к греческому, так и к сирийскому, коптский и славянские переведены с греческого. Особняком стоит эфиопская версия, относительно которой существует мнение, что она переведена с арабского, который, в свою очередь, является переложением коптского.[7]

Вопрос о том, на каком же языке первоначально были написаны «Деяния Фомы», до сих пор еще не решен исследователями со всей определенностью. Впервые по этому вопросу высказался В. Райт, публикатор сирийского текста «Деяний».[8] Он предположил, что имеет дело с сирийской версией греческого текста памятника, близкого к тому, с которого еще в IV в. монахом Абдой был выполнен латинский перевод. При этом, однако, В. Райт вынужден был констатировать бóльшую древность сирийского текста, даже имея его перед глазами в рукописи IX в. Он обосновал свое мнение наличием значительного числа редких слов, многие из которых затруднялся даже перевести.

В пользу греческого оригинала высказывался и Р. Липсиус, сделав исключение лишь для поэтического фрагмента «Деяний»—«Гимна души», который, по его мнению, не переведен с греческого, а первоначально написан по-сирийски и попал в «Деяния» лишь «благодаря счастливому случаю».[9] Мнение Р. Липсиуса покоилось на сравнительно-текстологическом анализе греческого (по нескольким рукописям) и сирийского (по изданию В. Райта) вариантов, но не в их подробном пословном сравнении. Он лишь отмечал полноту текста, отдавая предпочтение более пространному из них. Уверенность немецкого ученого в греческом происхождении «Деяний» подтверждалась тем, что, как ему удалось убедительно показать, в сирийском тексте отсутствуют, стерты и заменены ортодоксальными воззрениями многие гностические обряды и особенности, наличие которых подтверждалось греческой версией. Они, в основном, содержались в гностических молитвах и гимнах, которыми насыщен текст памятника. В сирийском тексте, все молитвы такого рода обращены к Христу, устранены так-

---

[6] *A. Smith Lewis.* Catalogue of the syriac MSS in the convent of S. Catherine on mount Sinai.—Studia Sinaltica. No I, London, 1894, p. 43—47; Текст „Деяний“ прочитан и впервые опубликовал Ф. Бёркитон в книге: *A. Smith Lewis.* Select Narratives Narratives of Holy Women from the Syro—antiochene or Sinai palimpsest.—Studia Sinaitica. No IX, London, 1900, p. 23—44.

[7] *M. R. James.* Apocrypha anecdota. 2 ser. Cambridge, 1897, p. XXXII.

[8] *Wrigth*, I, p. XIII—XV и отдельные, попутные замечания к сирийскому тексту, нпр. p. 215.

[9] *R.—A. Lipsius.* Die apokryphen Adostelgeschichten und Apoctellegenden. Bd. I, Braunschweig, 1883, S. 237—240.

же гностические обычаи, например, в сцене крещения. Таким образом, Р. Липсиус полагал, что исконная, первоначальная форма текста—греческая, а сирийский представляет собой перевод, сопровождаемый идеологической переделкой.

Точка зрения Р. Липсиуса убедила Т. Нёльдеке, который в рецензии на издание сирийского текста «Деяний»[10] поддержал ее, считая сирийский переводом с греческого. Он, также как и Р. Липсиус, сделал исключения лишь для «Гимна души», назвав его «неподдельным гностическим песнопением и именно в сирийском его оригинале».[11] Однако впоследствии Т. Нёльдеке в результате параллельного сличения начальной части «Деяний» на греческом и сирийском, высказал уверенность в сирийском оригинале памятника, причем распространил свой вывод на весь текст целиком.[12] В качестве доказательства Т. Нёльдеке привел 8 примеров, в которых, по его мнению, сирийский текст более логичен. Приведем наиболее показательные. Так, в эпизоде, где купец Хаббан спрашивает Фому, что он, будучи плотником, умеет делать из дерева,[13] греческому τρυτάνας—«весы» соответствует сирийское mss'—«батоги, палки, которыми погоняют волов». Последнее кажется более приемлемым в контексте, где уже фигурируют «плуг» и «ярмо». Переводчик не понял это редкое в сирийском слово и спутал его с близким графически ms't', mst'—«весы». Примерно аналогичный случай мы имеем, когда на месте греческого στεφάνων—«венки», стоит редкое сирийское ksn'—«сухофрукты или вид сухого печенья, десерт»,[14] последнее более естественно в контексте, описывающем трапезу. На ошибке, восходящей к сирийскому оригиналу, основано греческое выражение: τὸν ἄνδρα τοῦτον—„мужа того“, в сирийском 'bd' hn' dḥbl'—„дело это погубления, гибельное дело“.[15] В сирийском слова 'bd' „дело“ и gbr'—„муж“ весьма сходны графически.

Наиболее убежденным и последовательным защитником сирийского происхождения «Деяний» выступил английский про-

---

[10] *Th. Nöldeke.* Рец. на: *W. Wright.* Apocryphal Acts of the Apostles. Vol. I—II, London, 1871—Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. XXV, Leipzig, 1871, S. 670—679.

[11] Там же, S. 677.

[12] *R.—A. Lipsiuns.* Die apokryphen Apostelgeschichten. Bd. 2, Häft. 2, Braueschweig, 1884, S. 423—425.

[13] *Bonnet* p. 103; *Wright*, I, p. 183.

[14] *Bonnet* p. 107; *Wright*, I, p. 175.

[15] *Bonnet* p. 120; *Wright*, I, p. 183.

фессор Ф. Бёркитт, доказавший свое мнение в ряде статей.[16] Для Ф. Бёркитта решение вопроса о сирийском оригинале этого произведения было важно не только само по себе, но и для текстологической критики Нового Завета, поскольку автор «Деяний» мог пользоваться древнесирийской версией евангелий, расходящейся с Пешитто и Диатессароном.[17] Он вполне отчетливо осознавал сложность стоящей перед ним задачи. Дело в том, что как греческий, так и сирийский тексты настолько хорошо отшлифованы в смысле языка и стиля, без какой-либо попытки к буквализму или неловкости изложения, выдающих плохой перевод, что отдать предпочтение какому-нибудь из них—сложно. Греческий и сирийский часто словесно совпадают, но не настолько часто, чтобы можно было обнаружить ошибочно понятые идиомы оригинала. Ф. Бёркитт отверг в качестве способа определения языка оригинала сравнение библейских цитат, поскольку этот прием, по его мнению, дает негативный результат. Действительно, в сирийском тексте цитаты согласованы с сирийским библейским текстом, а в греческом они менее точны. Такой факт, с одной стороны, может говорить о том, что при переводе на греческий места, соприкасающиеся с библейским текстом, были затемнены. Но, с другой стороны, можно с такой же долей убедительности считать, что если сирийский является переводом, переводчик под воздействием сирийской Библии привел все имеющиеся в греческом намеки на библейский текст в точное соответствие с Писанием. Тем не менее, одну из своих статей, посвященных доказательству сирийского происхождения «Деяний» Ф. Бёркитт строит как раз на анализе подобной библейской реминисценции.[18] В финале заключительной молитвы Иуды Фомы есть фраза, которой в греческом соответствует: μὴ αἴσθωνταί μου αἱ δυνάμεις καὶ οἱ ἐξουσιασταί, καὶ μηδὲν περὶ ἐμοῦ ἐνθυμηθῶσιν —«Да, не заметят меня силы, а властители и совсем на меня да не обратят внимания».[19] Греческому выражению αἴσθωνταί μου в сирийском соответствует nrgšwn by, что в таком сочетании имеет смысл «выступать против меня». Именно такое значение глагола rgš зафиксировано в си-

[16] *F. C. Burkitt*. The original Language of the Acts of Judas Thomas.—The Journal of Theological Studies. vol. 1, London, 1900, p. 180—290; The name Habban in the Acts of Thomas.—The Journal of Theological Studies. vol. 2, Oxford, 1901, p. 429; Another indication of the Syriac origin of the Acts of Thomas.—The Journal of Theological Studies. vol. 3, Oxford, 1902, p. 94—95.

[17] О том, что это действительно могло быть так, говорят разночтения с общепринятым текстом Пешитто в молитве «Отче наш», которой Фома начинает свою речь в тюрьме (*Wright*, I, p. 313).

[18] *F. Burkitt*. Another indication, p. 94—95.

[19] *Wright*, I, p. 316; Bonnet p. 257.

рийском тексте Пс.2:1—2: «Зачем волнуются народы, и племена замышляют тщетное. Восстают цари земли и властители, и совещаются вместе против Господа и против Помазанника его». Сирийский отрывок из «Деяний» построен на ключевых словах этого Псалма—rgš и šlyṭn', поэтому правильным будет перевод: «Да не выступают против меня силы, и властители против меня пусть не замышляют». В греческом тексте утрачено нужное по библейскому контексту значение глагола rgš, поэтому вся фраза приобрела несколько другой смысл и утратила связь с текстом псалма. Этот пример, действительно, может свидетельствовать о сирийском языке оригинального текста.

Тем не менее Ф. Бёркитт, не считая такой пример слишком показательным, в качестве основных критериев для определения языка оригинала выдвигает два: неправильно переведенные идиоматические выражения и ошибки, основанные на палеографической испорченности или неверном прочтении текста. Он предлагает девять довольно убедительных образцов, которые выявлены им с помощью таких критериев.[20] Один из ярких примеров такого рода встречается в истории о приручении Фомой стада диких ослов. В сирийском тексте прощального обращения апостола к стаду фигурирует идиома msm bryš'—«наказание», состоящее из глагола «класть, налагать» и существительного «голова» (букв. перевод: «положенное на голову»). Естественно, что при правильном переводе слово «голова» не должно присутствовать в тексте, но между тем оно есть в буквально скалькированном греческом: καὶ ὕστερον τιμωρίαν ἀποτίσομεν τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς — „и после наказание мы отложим со своей головы», в сирийском же просто: «наказание мы получим».[21] На смешении близких по графике, но разных по значению сирийских слов rš' „голова“ и ršyn' «осуждение» возникла греческая фраза: κατὰ κεφαλῆς δίδωσι σοι τὴν τιμωρίαν—«на голову он дает тебе наказание», чему в сирийском соответствует ršyn' mqbl 'nt—„осуждение получишь ты“.[22] Одно из предложений греческого текста оканчивается непонятным выражением: ὁ ἄνθρωπος ὁ καταφρονούμενος ἕως ἄρτι—„человек, презренный доселе». В сирийском на этом месте читаем: «стал человеком презренным и униженным»[23]. Последнее слово mkyk'—«униженный, бедный» близко по графике наречию mk' «отныне, с этих пор», что и могло стать причиной неудачной греческой фразы.

[20] *F. Burkitt*. The original Language. p 283—286.

[21] *Wright*, I, p. 237; *Bonnet* p. 184.

[22] *Wright*, I, p. 245; *Bonnet* p. 191.

[23] *Wright*, I, p. 217; *Bonnet* p. 164.

Таким образом, работы Т. Нёльдеке и Ф. Бёркитта, если и не решили окончательно проблему, наметили путь к сопоставительному анализу греческого и сирийского текстов с целью выяснения языка оригинала. Такое исследование должно охватить не только два первых рассказа из «Деяний», но весь памятник целиком, включая и наибольшую по объему и весьма самобытную часть—роман о царедворце Карише и его супруге Мигдонии. При этом необходимо использовать все методы, применяемые при изучении языка переводных сочинений—анализ передачи библейских цитат, транслитерации собственных имен, рассмотрение необычных синтаксических конструкций, оставленные непереведенными иноязычные слова, уделяя большое внимание разбору «темных» мест текста, за которыми, как правило, стоят ошибочно переданные идиомы оригинала или неверное понимание культурно-исторических реалий.

Следует подчеркнуть, что примеры, где какая-либо из двух версий предлагает лучшее чтение, сами по себе ничего не дают. История текста настолько сложна, что верные чтения могли дойти до нас иногда на одном языке, а иногда—на другом. Поэтому дальнейшие изыскания в этой области невозможны без тщательного изучения рукописной традиции как греческой, так и сирийской версий памятника в отдельности. В настоящее время мы располагаем тремя полными сирийскими текстами «Деяний» и одним фрагментарным, сохранившимся на палимпсесте.[24] Но все имеющиеся тексты не сопоставлены друг с другом, отсутствует аппарат разночтений,[25] они не классифицированы и значение их для истории текста не определено. О том, насколько это важно, свидетельствует, к примеру, ошибка, допущенная В. Райтом, который в комментарии к одному из мест памятника предположил неправильность в сирийском, возникшую в результате неверного, по его мнению, понимания греческого.[26] Между тем другая сирийская рукопись (кембриджская) дает совершенно понятный текст, и в кодекс, которым располагал В. Райт, вкралась неточность—было написано 'n' вместо hn'.[27]

[24] Рукопись Британского музея X в.—*W. Wright.* Catalogue of the syriac Manuscripts in the British Museum. p. III, London, 1872, p. 1111—1116; рукопись Кембриджской университетской библиотеки XIX v.—*W. Wright.* A Caf talogue of the syriac manuscripts preseved in the library of the University o- Cambridge vol. II. Cambridge, 1901, p. 701—704; в рукописи Берлинской библиотеки—*E. Sachau.* Die Handschriftenvezeichnisse der Königl. Bibliothek zu Berlin. XXIII Bd. Verzeichnis der syrischen Handschriften Abt. 1. Berlin, 1899, S. 289–291.

[25] Частично сверка текстов рукописей Британского музея и Берлинской библиотеки представлена в изданий: *P. Bedjan.* Acta Martyrum et Sanctorum. t. 3, Parisiis. 1892, p. 1—175.

[26] *Wright*, I, p. 215.

Греческая рукописная традиция «Деяний» представляется более сложной и разветвленной. А. Бонне, издатель греческого текста, выполнил свою работу, отобрав 21 рукопись, однако напечатанный им текст никогда в таком виде не существовал, он скомпанован им из фрагментов разных кодексов на основании полной сирийской версии. Тем не менее представленный у А. Бонне материал дает возможность воссоздать реальную историю памятника на греческой почве. Анализ рукописной традиции уже сейчас показывает, что отдельные части «Деяний» существовали в нескольких, отличающихся друг от друга редакциях. Таково, например, «Мученичество Фомы», которым завершается это сочинение. Оно представлено в 7-ми различных вариантах. Рассказ об индийском царе Гундофаре, дошедший до нас в наибольшем количестве греческих отрывков, также дается в нескольких редакциях, отмеченных большой лексической вариативностью, что уже само по себе может натолкнуть на мысль о существовании не только нескольких редакций, но, возможно, и нескольких переводов. Для сравнения скажем, что для сирийских текстов подобная вариативность не характерна.

Определению языка оригинала «Деяний Фомы» может способствовать и сбор экстралингвистических данных. До сих пор в исследовательской литературе не было сделано никаких шагов в направлении того, чтобы выяснить, какие исторические условия и предпосылки могли вызвать появление этого памятника. История христианской литературы дает множество примеров, когда создание сочинений, относящихся к жанру «житий» или «деяний», как правило, бывает связано с установлением культа святого. В свое время Т. Нёльдеке высказал предположение о том, что возникновение «Деяний Фомы» можно соотнести с событиями 232 г., когда римский император Александр Север преподнес эдессянам, которые недавно стали подданными империи, отвоеванные им у персов мощи апостола Фомы.[28] В настоящее время рядом ученых этот факт рассматривается как легендарный.[29] Однако бесспорным можно признать то, что почитание апостола Фомы не связано с ранним периодом эдесского христианства, а является вто-

[27] *F. Burkitt.* The original Lamguage. p. 283.

[28] *R.—A. Lipsius.* Die apokryhen Apostelgeschichten. Bd. II, Häif. 2, S. 425.

[29] *J. B. Segal.* Edessa „the Blessed City". Oxford. 1970, p. 175. прим. I.

ричным. Принятие и распространение новой для месопотамского региона религии восходит к иной традиции, которая стоит в связи с культом другого апостола—Аддая и зафиксирована в сирийском памятнике «Учение Аддая»,[30] лишь позднее возникла версия, которая пыталась утвердить ведущую роль Фомы в христианизации Эдессы. Борьба двух апостольских традиций прослеживается в этом городе на протяжении длительного периода времени. Выяснение всех обстоятельств возникновения и истории культов двух апостолов—Аддая и Фомы—может пролить некоторый свет и на время появления литературных произведений, ставших идеологическим обоснованием их почитания.

Сохранилось свидетельство Ефрема Сирина, сирийского автора IV в., который в комментарии на Послания Павла обвинял учеников знаменитого эдесского философа-гностика Бар Дайсана (конец II—нач. III вв.)[31] в том, что для пропаганды ереси своего учителя они подделывают «Деяния апостолов».[32] Ученики Бар Дайсана были воспитаны на эллинистической образованности, и именно в их круге могли сложиться эллинистические литературные традиции, нашедшие отражение в «Деяниях Фомы». Эллинизм «Деяний» особенно ощущается при сопоставлении их с «Учением Аддая», которое дает образец более древней месопотамской литературной традиции.

---

[30] *Е. Н. Мещерская.* Легенда об Авгаре—раннесирийский литературный памятник. (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды), в печати.

[31] К числу учеников Бар Дайсана принадлежит и Мани, основатель манихейства: *H. J. W. Drijvers.* Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus.—Mélanges d'histoire des religions offerts à H.—G. Puech. Paris, 1974. p. 459—469

[32] *F. Burkitt.* The original Language. p. 289.

А. Л. ХОСРОЕВ

ИЗ ИСТОРИИ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЕГИПТА

(*«Поучения Сильвана» и «Аскетическое слово» Стефана Фиванского*)

Четвертое сочинение седьмой рукописи из Наг Хаммади «Поучения Сильвана»—документ александрийского христианства второй половины II в. н. э.[1]—является произведением жанра литературы премудрости[2]. Этот жанр, к которому в своих поучениях охотно и часто обращались христианские авторы, имел долгую историю развития и бытования вне христианства (Древний Египет, Междуречье, Палестина). Подобного рода сочинения, написанные в форме наставлений, которые, как правило, дает отец своему (духовному) сыну, касаются моральных и, как следствие, практических сторон жизни («мой сын, не делай того-то, а делай то-то»). У иудеев религиозное и нравственное образование ребенка было в первую очередь обязанностью отца (Второз. 6:2,7): отсюда и возникает подобная форма обширной библейской и послебиблейской учительной литературы. Первые христиане (иудео-христиане) были людьми, воспитанными на Писании, поэтому такая литература была им хорошо знакома и понятна: так как именно с нее начиналось традиционное еврейское образование. Перед ними была уже готовая форма, и новое вино было влито в старые мехи, и мехи не прорвались, и вино не вытекло: старая форма была жизнеспособной и оказалась как нельзя более пригодной для нового содержания. Более того, многовековая традиция этой литературы (и, конечно, устной передачи) привела к тому, что мудрость (евр. ḥakəmah) стала не просто некоей литературной формой, стереотипом, а образом мышления: благочести-

---

[1] См. подробно *M. L. Peel—J. Zandee*, „The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi (CG VII: 84, 15—118,7).—Novum Testamentum XIV, Leiden, Brill, 1976, p. 294—311; *А. Л. Хосроев*, „Поучения Сильвана" и александрийская школа (в печати).

[2] *J. Zandee*, La Morale des „Enseignements de Silvain".—Orientalia Lovaniensia Periodica 6/7, 1975/1976, p. 61 ; *А. Л. Хосроев*, „Поучения Сильвана" и грекоязычная литература диаспоры (в печати).

9—1644

вый человек мыслил категориями вряд ли сильно отличавшимися от тех, которые были зафиксированы литературными документами (а точнее, в письменных памятниках находил выражение характерный для культуры своего времени тип религиозно-нравственного мышления).

Будучи усвоенным христианством, особенно популярным стал этот жанр в среде египетского монашества[3], где, особенно на начальных этапах его существования, не ортодоксия (точнее, не столько ортодоксия), а ортопраксия определяла характер движения. Именно здесь возникает такая разновидность литературы премудрости как «Изречения отцов» (Apophthegmata patrum), имевшие впоследствии широкое хождение на всем христианском Ближнем Востоке (коптский, сирийский, армянский переводы). Это анонимно составленное собрание изречений выдающихся египетских монахов не имело строго фиксированного состава и могло пополняться (и пополнялось) новым материалом[4]. В данном случае перед нами то, что можно назвать записанным монашеским фольклором, и об авторстве сборника не может быть и речи. Вместе с тем мы располагаем поучениями, распространенными в этой среде, которые являются достоянием авторской литературы, и здесь налицо определенный замысел, композиция, система мысли автора и т. д.

Благодаря находке коптской библиотеки из Наг Хаммади, мы теперь лучше осведомлены о том, что представляли собой монахи первых монастырей Пахома (основателя общежительного монашества, ум. 346 г.), что они читали. Документы из картонажа переплетов этих рукописей (расписки, ручательства, частные

[3] Очень интересен и мало исследован зопрос о традиции, питавшей эту монашескую литературу. Здесь, скорее всего, сливались два течения: устная традиция, восходящая еще к древнеегипетской учительной литературе, и письменная традиция Библии; см., напр., E. Brunner—Traut Weiterleben der aegyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des *Schweigen*,—Studien zu altägyptischen Lebenslehren, hrsg. E. Hornung und O. Keel, Göttingen, 1979, S. 174—216; L. Th. Lefort, S. Pachome et Amen-emope.—Le Muséon, T. XL, 1927, p. 65—74.

[4] Сборник редактировался и подвергался цензуре: так, например, после осуждения оригенизма имя известного последователя Оригена Евагрия Понтика было изъято из текста, и его высказывания стали анонимными (τις εἶπεν), см. A. Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostica" d'Evagre le Pontique et l'Histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens. Paris, 1962, p. 53, n. 20; p. 165—166 (Patristica Sorbonensia, 5).

письма)[5] говорят в пользу того, что эта разнородная по своему происхождению и составу библиотека[6] (христианские, гностические, герменевтические и даже языческие тексты, переведенные с греческого) принадлежала монастырской общине.[7] Объединяла эти тексты их отчетливо выраженная аскетическая направленность[8].

Среди большого количества сочинений из Наг Хаммади (около 30 ранее не известных) два имеют прямое отношение к теме. Это «Изречения Секста», дошедшее, к сожалению, во фрагментарном состоянии, и «Поучения Сильвана». Первое сочинение (собрание нескольких сот изречений) ранее хорошо было известно как в своей оригинальной форме (на греческом), так и в различных переводах (латинский, сирийский, армянский). Документ имеет сложную историю: языческий по происхождению текст («Изречения пифагорейцев») во II в. н. э. был обработан в христианском духе—от умеренного к более строгому аскетизму—каким-то эллинистическим христианским автором (Секстом (?), если перед нами не псевдоэпиграф). Изречения этого сборника имеют множество рецепций в позднейшей литературе от Оригена и Порфирия до средневековых латинских монашеских сочинений[9]. Находка этого текста[10] среди рукописей из Наг Хаммади приба-

[5] Nag Hammadi Codices. Creek and Coptic Papyri from the Cartonage of the Covers. Ed. by J. M. B. Barns, G. M. Browne, J. C. Shelton. Leiden, Brill, 1981 (Nag Hammadi Studies, XVI).

[6] Хорошее представление о библиотеке дает английский перевод всех текстов этого собрания и введение, подготовленные международным коллективом ученых, см. The Nag Hammadi Library in English. Leiden, Brill, 1977. Introduction by J. M. Robinson.

[7] *J. E. Goehring*, The New Frontiers in Pachomian Studies, доклад, прочитанный на международной конференции The Roots of Egyptian Christianity Claremont, September 19—23, 1983), любезно прислан автором.

[8] *F. Wisse*, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt.—Gnosis. Festschrift für H. Jonas. Hrsg. v. B. Aland. Göttingen, 1977, p. 440.

[9] Издание греческого текста и тщательное исследование см. *H. Chadwick*. The Sentences of Sextus. Cambridge, University Press, 1959.

[10] Нам пока недоступно новое издание: The Sentences of Sextus Ed. and) transl. by R. A. Edwards and R. A. Wild (Texts and Translations, 22. Early Christian Literature Series, 5), Chico, Scholars Press, s. a., где авторы на основании коптского текста в 24 случаях предложили новое чтение или эмендации греческого текста, см. рец.: *J. C. M. van Winden*—Vigiliae Christianae, vol. 36, 1982, n. 4, p. 403—404. Издание коптского текста см. *P.—H. Poirier*, Les Sentences de Sextus (NH XII, 1). Québec, 1983, p. 7—94 (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", 11).

вила к многочисленным переводам памятника самый древний, коптский, ранее не известный, и еще раз засвидетельствовала его широкую популярность в монашеской среде.

«Поучения Сильвана» (далее—ПС), напротив, ранее не были известны ни в своей оригинальной форме (на греческом), ни в каких других переводах[11]. Однако еще в начале века среди коптских рукописей Британского Музея был обнаружен пергаментный лист (конец X—начало XI в.), содержащий отрывок неизвестного поучения, автором которого был назван Антоний (Великий). Теперь, с введением в научный оборот ПС, стало ясно, что этот отрывок не что иное, как текст ПС—независимый перевод того же греческого оригинала.[12] Кроме этого, в одной арабской рукописи VIII—IX вв., также под именем Антония,[13] находится арабский перевод этого сочинения[14]. Это позволяет думать, что памятник, имеющий столь продолжительную рукописную традицию (по крайней мере, с IV по XI в., как свидетельствуют дошедшие коптские рукописи), был весьма популярен у египетских христиан, а судя по тому, что в одной из ветвей рукописной традиции авторство было усвоено великому египетскому анахорету Антонию (с этим именем документ попал и в арабскую христианскую литературу), текст поучений имел широкое хождение в монашеских кругах.

К сожалению, греческий оригинал ПС до нас не дошел, но мы вправе считать, что у грекоязычных монахов Египта[15] он был

---

[11] Издание и комментарий, подготовленный Я. Зандее, должны скоро увидеть свет. Пока в распоряжении исследователя есть прекрасное факсимиле текста: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden, Brill, 1972.

[12] *W.—P. Funk.* Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit.—ZASA, Bd. 103, 1976, Hft. 1, S. 8—21.

[13] Безусловно, имя Антоний—псевдоэпиграф, поскольку автор ПС был достаточно знаком с греческой философской традицией, что невозможно для не знавшего греческого языка египтянина Антония. Эта атрибуция могла возникнуть в результате искажения в рукописной традиции первоначального ΑΠΑΠΑΝΤΑΙΝΟΣ ΑΠΑΑΝΤΩΝΙΟΣ, т. е. „отец Пантен" в „отец Антоний", имя более понятное египетскому монаху; см. *А. Л. Хосроев*, Кто был автором „Поучений Сильвана?" (в печати).

[14] *W.—P. Funk*, op. cit., S. 15.

[15] Как свидетельствуют документы времени первых монастырей Пахома (вторая пол. IV—первая пол. V в.), грекоязычные монахи жили в одном монастыре с коптами и, не понимая друг друга, постоянно прибегали к помощи

не менее популярен, чем у коптов. Нельзя ли найти следы утерянного греческого оригинала ПС в позднейшей греческой монашеской литературе Египта? Тексты библиотеки из Наг Хаммади расширяют и пополняют наши знания не только о гностицизме, состав всего собрания и содержание отдельных документов проливают новый свет на развитие раннего христианства: ведь в нашем распоряжении оказались сочинения, которые последующая ортодоксия вытеснила из употребления и практически искоренила. Эта литература не выдержала конкуренции и погибла. Но в период становления христианства, как показала библиотека из Наг Хаммади, она процветала, была богата и разнообразна, и, вероятно, следы ее должны были остаться в сохранившихся памятниках. В этом направлении сделаны уже некоторые шаги: Г. Квиспел надежно установил, что сирийский мистик Макарий (IV в.) знал и использовал Евангелие Фомы[16], а в трудах классика коптской литературы Шенуте (IV—V вв.) найдены отголоски его знакомства с Евангелием Филиппа[17].

Под этим углом зрения обратимся к «Аскетическому слову» (λόγος ἀσκητικός) Стефана Фиванского, текст которого дошел до нас как в греческом оригинале[18], так в грузинском и арабском переводах[19]. Оставляя в стороне историю развития текста[20] и вопрос о личности его автора, о котором кроме того, что он был фиванским монахом[21] и автором еще двух сочинений (Διάταξις,

---

переводчика; см. Les Vies Coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs. Trad franç. par L. Th. Lefort. Louvain, 1943, p. 156 (Bibliotheque du Muséon, 16). Однако при трудностях устного общения между ними вполне мог существовать обмен литературой для перевода (по крайней мере, от греков к коптам).

[16] *G. Guispel*, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius.—Vigiliae Christianae, 18, 1964, p. 226—235.

[17] *D. W. Young*. The Milieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations.—Vigiliae Christianae, 24, 1970, p. 127—137.

[18] *E. des Places*. Le „Discours Ascétique" d'Étienne de Thébes. Texte Grec inédit et traduction.—Le Muséon, 82, 1969, p. 35—59.

[19] *J.—M. Sauget*. Une version arabe du „Sermon Ascétique" d'Étienne le Thébain.—Le Muséon, 77, 1964, p. 367—406.

[20] Вопрос интересен сам по себе: даже при беглом сличении греческого и арабского текстов (не зная арабского, мы пользовались франц. переводом) можно заметить, что перед арабским переводчиком находился греческий текст другой редакции, нежели тот, которым мы теперь располагаем.

[21] Т. е. из Фиванды, области Верхнего Египта, в которой находились и монастыри Пахома (современный район Наг Хаммади), следовательно Стефан вполне мог быть монахом одного из монастырей Пахома.

т. е. «Наставление» и Ἐντολαί, т. е. «Заповеди»), мы ничего не знаем, обратимся к сопоставлению греческого текста «Аскетического слова» (далее—АС) с коптским текстом ПС.

АС, как и ПС, сочинение жанра литературы премудрости. Автор обращается к своему духовному сыну с поучениями, как достичь морального совершенства; это основная тема и ПС. Однако если ПС создавалось в глубоко эллинизированной среде александрийского христианства задолго до возникновения монашества и лишь позднее были им усвоены, то АС писалось в монастыре, для монашеской аудитории и поэтому изобилует реалиями монашеского быта (так, например, ряд поучений вводится словами: «когда ты находишься в келье», καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ). Если терминология ПС это преимущественно терминология позднеантичной философско-богословской культуры (νοῦς, ψυχή, φύσις, πάθος, ἐπιθυμία, ἡγεμονικόν, οὐσία и т. д.), то лексика АС это в первую очередь лексика Септуагинты и Нового Завета: большая часть сочинения состоит из явных и скрытых библейских цитат[22], иллюстрирующих или провоцирующих мысль автора. Но при этом отличии, которое обусловлено временем и средой создания памятников, оба они зачастую апеллируют к одним и тем же библейским заповедям: «Возложи свою заботу на одного Бога» (ПС 89.16; АС 91, ср. Пс 54:22), «Не будь сребролюбив» (ПС 89.17—18; АС 11, ср. 1 Тим. 6:10). Оба автора прибегают к одной и той же цитате из Притчей (VI:4—5): «Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись как лань от западни и как птица от силка» (ПС 113, 34—114, 1; АС 70). Этот список библейских аллюзий, общих для ПС и АС, может быть продолжен, но обращение к одним и тем же местам из Писания само по себе недостаточно, чтобы делать вывод о зависимости одного автора от другого: подобная подборка вполне могла быть обусловлена жанром памятника[23]. Но если в разных текстах мы встречаем общие образы, которых нет в Библии, тогда мы вправе думать, что в одном документе заимствование из другого[24]. Так, в АС есть несколько коротких пассажей, которые, думаем, свидетельствуют о знакомстве Стефана с ПС.

[22] Издатель греческого текста АС не отметил ряд библейских цитат памятника, например: βασιλεὺς παθῶν. . εὐσεβὴς λογισμός (45), см. 4 Мак. 1:7 или προπετὴς ἐν λόγῳ (34) см. Сирах 9:18; перечень можно продолжить.

[23] Следует иметь в виду, что задача автора, которому хотелось ad hoc подобрать библейский текст, значительно облегчалась тем, что в широком употреббении были тематические сборники извлечений из Писания (Testimonia).

[24] В нашем случае нет необходимости предполагать существование третьего текста, общего для ПС и АС источника.

В ПС, обращаясь к душе, автор говорит: «Ты была храмом (см. I Кор. 3:16), а сделала себя могилой (τάφος). Перестань быть могилой и стань храмом, чтобы праведность и божество могли пребывать в тебе» (106,9—14). Так же и Стефан, обращаясь к духовному сыну: «не будь как могила (μὴ γίνου ὥσπερ τάφος), но будь как трапезная, полная золота и имеющая стражей и день и ночь. А стражи—это силы Бога, охраняющие твое τὸ ἡγεμονικόν, т. е. знание, веру, долготерпение» и т. д. (37). Здесь, помимо отсутствующего в Библии сравнения с могилой, примечателен философский термин ἡγεμονικόν, т. е. «направляющая часть души»—понятие, идущее от стоиков, усвоенное средним платонизмом и отсюда александрийским христианством (Климент, Ориген). В ПС мы также встречаем ἡγεμονικόν, т. е. ум (νοῦς), которому должен следовать человек, чтобы достичь мира в душе (85.1; 86. 15—16). Но для автора АС, говорящего языком греческой Библии и совершенно незнакомого с греческой философской традицией[25], употребление этого чуждого для его лексики термина (всего один раз) требует объяснения. Если допустить знакомство Стефана с ПС, станет понятен источник этого заимствования.

Развивая дальше свою мысль, Стефан прибегает к «военной» метафоре: чтобы успешно воевать (ἐν πολέμῳ) и одолеть укрепления врагов (παρεμβολαί), человек должен быть во всеоружии (πανοπλία, здесь речь идет о борьбе с дурными помыслами). Но и автор ПС, побуждая усилить войну (πόλεμος) против страстей, пользуется теми же образами (ὅπλον, παρεμβολή).

«Будь как искусный кормчий (κυβερνήτης),—продолжает Стефан,—управляющий своим кораблем и наблюдающий, откуда дует ветер, благоприятный или несущий бурю» (38). Это сравнение также может быть навеяно текстом ПС, где говорится, что «человек, лишенный ума—кормчего, подобен кораблю, который ветер швыряет из стороны в сторону» (90.13—15).

Для автора ПС человек, подверженный страстям, подобен скоту, поэтому: «Не становись скотом,[26] причем люди погоняют тебя, но стань человеком, который гонит дурных зверей (θηρίον) ...» (86.1—4). И Стефан, призывая к трезвению, говорит: «Не будь как скот, который погоняют, но будь как человек, который погоняет скот» (43. μὴ γίνου ὥσπερ κτῆνος ἐλαυνόμενον, ἀλλὰ γίνου ὥσπερ

[25] Постоянное употребление термина λογισμός не свидетельствует о знакомстве Стефана со стоическими источниками, а восходит к IV книге Маккавеев (см. прим. 22).

[26] *Коптск.* ТВ̄NН «скотина»=греч. κτῆνος

ἄνθρωπος ἐλαύνων κτῆνος)[27]. Думаем, что Стефан процитировал здесь ПС.

Указанные соответствия, кажется, позволяют заключить, что при составлении «Аскетического слова» Стефан имел перед глазами «Поучения Сильвана», поэтому мы можем утверждать, что греческий текст «Поучений Сильвана» (так же как и коптский) был еще распространен в среде египетского монашества спустя несколько сот лет после своего возникновения.

---

[27] Это сравнение в несколько видоизмененной форме Стефан повторяет еще раз (§ 104).

Т. А. ИСАЧЕНКО-ЛИСОВАЯ

ПСАЛТЫРЬ АВРАМИЯ ФИРСОВА 1683 ГОДА—ПЕРВЫЙ ОПЫТ ПЕРЕВОДА БИБЛЕЙСКИХ КНИГ МАСОРЕТСКОЙ РЕДАКЦИИ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

История славянского перевода Псалтыри не уступает по древности общей истории славянской письменности. Как свидетельствует пространное Житие Мефодия (старший список—в Успенском сборнике XII—XIII вв.), Псалтырь была одной из первых книг, переведенных солунскими братьями: «Пъсалтырь бо бъ тъкъмо и Евангелие съ апслъмъ и избьрныими слоужьбами цркъвьными съ философъмь прѣложилъ пьрьвѣе ...«[1]. Те же паннонские источники сохранили, впрочем, указание на то, что Псалтырь следует, возможно, отнести к числу памятников еще докирилловской письменности: Кирилл в Корсуни (Херсонесе) в 861 году« обрѣтъ, ...еулїе и ѱалтирь, роуш'кым писменем писано«[2].

Древнейший вид славянского перевода, который достоверно можно назвать кирилло-мефодиевским, сохранился в глаголической Синайской Псалтыри XI века и тех кириллических списках, которые непосредственно связаны с ней текстологически и лингвистически[3].

Широкое распространение получили так называемые толковые Псалтыри, которые ставили содержание псалмов в герменевтическую зависимость от прочих библейских книг, а также от христианской символики и догматики. Наиболее популярными на Руси были тексты с толкованиями Феодорита Киррского (старший список—Чудовская псалтырь XI века, исследованная и изданная В. А. Погореловым) и Исихия Иерусалимского, толкования которого приписывались Афанасию Александрийскому (пол-

---

[1] Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971, л. 108 об.

[2] *Климент Охридский.* Събрани съчинения. Т. 3. Пространни Жития на Кирил и Методий. София, 1973.

[3] *В. И. Срезневский,* Древний славянский перевод Псалтири по рукописям XI—XIV вв. СПб., 1877.

ный экземпляр—Болонская Псалтырь XIII века.[4] Текст псалмов в списках с толкованиями Псевдо-Афанасия восходит к первой, древнейшей, редакции. Текст с толкованиями Феодорита представляет совершенно отличную, вторую по времени редакцию—часть обширного труда справщиков царя Симеона—нового перевода книг Писания с толкованиями.

К третьей, «русской», редакции, выделенной В. И. Срезневским, относят Симоновскую псалтырь (XIII в.) и связанные с нею списки. Наконец, характерной представительницей четвертой, «исправленной» или «новой», редакции, текст которой сделался господствующим и нормирующим в XIV—XV вв., является Псалтырь Киприановская (XIV в.)[5].

Следует отметить, что все вышеперечисленные редакции славянской Псалтыри, описание которых можно встретить у В. А. Погорелова[6], В. Н. Щепкина[7], В. И. Срезневского[8], являются кирилло-мефодиевской версией перевода и восходят к греческому тексту LXX толковников (Septuaginta).

Вместе с тем, уже с конца XV века в пределах Руси зафиксированы попытки перевода псалтырного текста с древнееврейского[9]. Перевод Библии именно с древнееврейского, именно на национальный диалект, а не на культурные языки Средневековья—латинский, греческий, церковнославянский—был неизбежным следствием основных посылок возрожденческого реформизма. Появление переводов ряда библейских книг в эту и последующую эпоху[10] указывало, однако, скорее на более позднюю

---

[4] Болонски Псалтирь. Български книжовен паметник от XIII в. Фототипно издание с увод и бележки от И. Дуйчев. София, 1968.

[5] Некоторые исследователи считали, что мы имеем здесь дело с чисто славянской инновацией. В греческих рукописях следов этой редакции не обнаружено.

[6] *В. А. Погорелов,* Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Рассмотрение списков и исследование особенностей псалтырного текста. Варшава, 1910.

[7] *В. Н. Щепкин,* Болонская Псалтирь. С приложением семи фотокопий и восьми цинкографий. СПб., 1906.

[8] *В. И. Срезневский,* Древний славянский перевод... СПб., 1877.

[9] *А. И. Соболевский,* Переводная литература московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903; *М. Н. Сперанский.* Псалтирь жидовствующих в переводе Федора еврея.—Чтения в Общ. ист. и древ. российских (далее—ЧОИДР), 1907, кн. II, отд. II.

[10] *И. Е. Евсеев,* Книга пророка Даниила в переводе жидовствующих по рукописи XIV в.—ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. II; *А. А. Алексеев,* «Песнь песней» по русскому списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала.—

практику протестантов, нежели на связь с движением, получившим название «ересь жидовствующих»[11].

Попытки в той или иной степени приблизить традиционные тексты в плане выражения к литературной норме формирующихся национальных языков, отмечены повсеместно и в славянских странах. В XVI веке одна за другой появляются Чешская Библия 1506 г., белорусская—Франциска Скорины 1517 г., польская—в нескольких изводах: католическая (Краковская) 1561 г., протестантская (Брестская или Радзивилловская) 1563 г., социнианская Симона Будного 1572 г.

В Московской Руси традиции национально-язычной справы восходят к Максиму Греку, который возвращался к толкованию данной книги неоднократно как в самом начале, так и в конце своей многотрудной деятельности. Сам Максим считал свой труд оружием против ересей, «слова и обороты народной речи», встречающиеся в его переводах склонны приписывать его помощникам.[12] Между тем обвинение в порче богослужебных книг, последовательное проведенное на соборах 1525 и 1531 гг., не было снято с него до самого конца его жизни, характер же справы (лексические замены и исправление грамматических форм) на всем протяжении работы с текстами остается прежним. Предисловие Нила Курлятева к переводу 1552 года позволяет выявить лингвистическую позицию Максима в отношении к церковнославянскому и русскому переводам. Максим, по мнению Нила, строил такой перевод, где «отнюдь нет речей по-сербски или болгарски, но все по-нашему языку, прямо с греческого и без украшения»[13].

В XVII веке процессы формирования русского языка бурно активизировались. В начале века за попытку модификации богослужебных текстов участь Максима Грека чуть было не разделил герой Троицкой осады, архимандрит Дионисий Зобниковский. Ввиду усилившегося западного влияния особую настороженность, начиная с эпохи смутного времени, у московских книж-

---

Палестинский сборник, вып. 27 (90), 1981; *А. А. Архипов,* Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV—XVI веков. Кандид. дис. на соиск. ученой степени канд. филол. наук. М., 1983.

[11] *В. Н. Перетц,* До історії перекладу Библії в Західній Русі.—В кн.: «Фільольогічний збірник памяти К. Михальчука. Київ, 1915. См. также резюме итогового доклада, сделанного В. Н. Перетцем на заседании Библейской комиссии 21 апр. 1915 г. (Богословские труды, т. XIV, М., 1975, с. 206—207).

[12] *В. С. Иконников,* Максим Грек и его время, Киев. 1915. с. 172.

[13] Цит. по кн.: *Д. С. Ковтун,* Лексикография в Московской Руси XVI—начала XVII века. Л., 1975, с. 43.

ников-традиционалистов вызывала языковая стихия западнорусско-польского порубежья, прорывавшаяся время от времени в канонические тексты киевских, виленских и иных югозападнорусских изданий, а через них и в Москву.

Показательной для лингвистической ситуации книжной Москвы иоакимоского времени (1674—1690) и языковой политики церковного руководства была судьба так называемой Псалтыри Фирсова 1683 года.[14]

Псалтырь 1683 года интересна в двух отношениях. Это первая попытка перевести текст Писания на русский язык (об этом переводчик открыто заявляет в Предисловии), а также первый и, кажется, единственный опыт перевода такого рода с польского.

В записи 1-го листа мы читаем: «...Преведена сия святая богодохновенная книга Псалтырь на наш простой обыклой словенской язык... при державе благочестивых государей и великих князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича... и при великом господине святейшем Иоакиме патриархе московском и всея России. Труды же и снискание недостойного раба, Аврамия Панкратьева сына Фирсова, в лето от создания мира 7191 года, рождества же по плоти господа и Спаса нашего Иисуса Христа 1683 года».[15]

Таким образом, мы знаем имя переводчика (а может быть и писца нашей Псалтыри)—Фирсов Аврамия Панкратьевич и время создания перевода—1683 год. Ясно обозначена и переводческая установка Фирсова: он переводит «на наш простой, обыклый, словенский язык».

Важные дополнительные данные содержит запись на верхней крышке—5 строк, которые ныне с трудом угадываются (даже в инфракрасных лучах), но еще свободно читались в середине прошлого столетия: «194-го декабря въ день, по указу великих государей прислана из стрелецкого приказу Псалтырь, преведенная с <...> анской[16] библии, и февраля в 4 день святейший патриарх указал той книге быть в ризной казне, а без указу давать не велено никому».

---

[14] Краткие сведения о Псалтыри Фирсова содержатся почти во всех описаниях и историях славяно-русской письменности (у митроп. Евгения, архиеп. Филарета, архим. Саввы, П. П. Пекарского, И. А. Чистовича, И. Я. Порфирьева), однако сведения эти минимальны. До недавнего времени было известно лишь то, что заключено в информации предисловии и приписок: «перевод с немецкого», «переводчик Фирсов», «перевод запрещен».

[15] В передаче письма придерживаемся современной орфографии и пунктуации.

[16] Предположительно: «с лютеранской».

Данная запись проясняет дальнейшую судьбу Псалтыри Фирсова. Рукопись поступила в декабре 1685 года на рассмотрение патриаршей цензуры и не только не получила одобрения, но была фактически запрещена (указом патриарха Иоакима от 4 февраля 1686 года).

«Предисловие к читателю», которое помещено на листах 5—8 рукописи, по идеям, заложенным в нем, близко ко многим предисловиям филологического характера той эпохи, в частности, к предисловиям Франциска Скорины. Автор подчеркивает, что Псалтырь в древнем ее переводе правильно понимать нельзя из-за «множества в ней речений разных языков», и что хотя «всякий день читают ее в церкви божии, неотменно во весь год, но разума читаемаго в ней нам ведати невозможно».

Вчитываясь в текст псалмов, писанных уверенной рукой переводчика светского, хотя и владеющего всем набором церковнославянских грамматических и синонимических средств, мы видим, как разрушаются языковые границы, очерченные жесткими некогда рамками конфессиональной литературы. Издавна, на слуху и памяти отложившийся текст Псалтыри и самый язык ее смело изменяется.

Язык рукописи действительно «простой, обыклый». Он характеризуется большим числом особенностей, присущих русскому разговорному языку того времени, зафиксированных, в частности, в «Русской грамматике» Г. В. Лудольфа 1696 г.

В отдельных текстах процент архаичных форм и лексем, степень упорядоченности языка в соответствии с церковнославянской нормой значительно выше, чем в других, хотя те или иные отклонения наблюдаются и в них. В основном же поновлению подлежали прежде всего наиболее темные места.

Наиболее обстоятельная научная характеристика рукописи Псалтыри Аврамия Фирсова была дана А. В. Горским и К. И. Невоструевым в «Описании славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» (отд. I, с. 190—196). Ими впервые были дифференцированно рассмотрены две основные группы особенностей рукописи—текстологические (особенности редакции перевода) и собственно лингвистические (особенности языка перевода).

В текстологическом плане авторами «Описания» выделены следующие особенности. «Переводчик местами удержал прежний славянский перевод и язык, так же как сохранил разделение псалмов по кафизмам и общее счисление псалмов, не разделяя девятого псалма на два, *но не поместил в конце псалма 151»*. Как следует из дальнейшего, под «удержанием прежнего славянского перевода» понимается следование переводу LXX. «*Но*

гораздо чаще,—подчеркивают Горский и Невоструев,—*трудившийся* (Фирсов) *исправляет перевод, и при том следуя тексту еврейскому или переводам с него, хотя более приблизительно, нежели точно»* (там же). Замечание о степени следования оригиналу («более приблизительно, нежели точно»), заставляет думать скорее о втором из указанных гипотетических источниках перевода, т. е. предполагать, что Фирсов пользовался не непосредственно «текстом еврейским», а «переводами с него».

Как показал наш анализ,[17] Псалтырь 1683 года переведена не с немецкого, а с польского текста Библии протестантского извода, о чем свидетельствует большое количество в памятнике полонизмов. Источником, которым пользовался переводчик, является так называемая Радзивилловская библия 1563 г., изданная в Бресте Литовском, которая представляет собою протестантское предприятие и дает текст Ветхого Завета, в том числе и Псалтыри, в переводе с древнееврейского оригинала, поэтому в дальнейшем ориентацию, которой придерживался Аврамий Фирсов, мы будем определять как «протестантствующая».

Особенностью Псалтыри 1683 г. являются три признака, вообще характерных для практики протестантских переводов. Это, во-первых, критическое отношение к тексту (поля рукописи испещрены различного рода пометами и глоссами), попытки исправить и уточнить темные места и разночтения. Это, во-вторых, в библиистике, ориентация не на греческий перевод LXX, канонизированный православной церковью, а на древнееврейский масоретский текст (европейские-лютеранские, кальвинистские, социнианские и пр.—переводы). Это, в-третьих, последовательная установка на упрощение языка (соответствующая общей «демократизаторской» тенденции протестантства). Последняя проявляется на всех уровнях, начиная с предпочтения национальных языков наднациональным, и сказываясь особенно сильно в области лексики. Лексика протестантских переводов тяготеет к народному языку, в ряде случаев—к нарочитому использованию просторечной лексики. Все это мы наблюдаем на примере Псалтыри Фирсова.

Действительно, текст последней существенно расходится с традиционным славянским переводом и восходит в конечном счете не к греческому переводу LXX, а к древнееврейскому масоретскому тексту. «Простота» языка проявляется на всех уровнях, упрощению подвержены фонетический, грамматический и, прежде всего, лексический строй. О характере замен дают представление следующие примеры: *валялся под ногами моими* (17, 39) на месте цсл. паду́т под нога́ма мои́ма; *каковаго он похочет* (24, 12) вм. цсл. егоже изво́ли; *яко сребро переплавленое* (11, 7) вм. цсл. сребро разжжено; *между котлами окоптелыми* (67, 14) вм. цсл. посреде́ преде́л.

Насколько близко переводчик следует польскому тексту, отступая при этом в текстологическом плане от церковнославянского, можно судить по следующим примерам: ПсФ 16,4 от людей нечестивых сего света: их же часть есть в сем животе; БрБ: od ludzi tego świata których cząstka jest w tym żywocie; цсл. от малых, от земли: раздели я в животе их[18].

ПсФ 17,9 Закурился дым из ноздрей его, огнь исходящий из уст его пожирал и углие от него запалялося; БрБ: zakurzył się dym z nozdrzy jego, a ogien wychodzący z ust jego pażerał a węgle się od niego rospalało; цсл. взыде дым гневом его, и огнь от лица его воспламенится, углие возгореся от него.

Закономерно, что в 1685 году перевод Фирсова был осужден и предан забвению.

Протестантские умонастроения Фирсова ярко проявляются не только в выборе источника перевода, но и в его Предисловии к переводу Псалтыри, сохранившемся в более полном варианте в рукописи Отдела рукописей ГБЛ (ф. 310, № 9). Здесь обращает на себя внимание, прежде всего, сама принятая им последовательность в истории переводов Библии: «со еврейского прежде на греческий, потом на латинский и на польский и на иныя разныя языки, последи же и на наш словенский язык преложена» (л. 4). Далее. Фирсов в числе основных авторитетов и классиков библейского перевода называет в одном ряду LXX толковников, «святого церковного учителя Геронима, Якова Вуйка, Николая Радивила и иных преводников» (там же). Иными словами, протестантский брестский перевод «Радивила» (т. е. Радзивилла) ставится Фирсовым в один ряд с переводами, принятыми православной (LXX) и римской (Иеронима) церковью.

Свидетельства того, что попытки прямой пропаганды в Москве польских библейских переводов в 1670—80-ые годы действительно имели место, сохранились как в отдельных рукописях,[19] так

---

[17] *Исаченко-Лисовая Т. А.* Псалтирь Аврамия Фирсова 1683 г. Особенности языка и перевода.—«Известия АН СССР. Серия лит. и яз.», т. LXX, № 3, 1984.

[18] Псф-Псалтырь Фирсова, БрБ-Бресгская Библия, цсл.—текст традиционный.

[19] Синод. собр., № 812 Гос. исторический музей. Книга содержит краткий перечень всех книг Ветхого Завета, «переведенный с польского». Лл. 1—29 читаем: «Сия книга на библию выклады, еже есть надписание всяких глав списаны с польской...». Рукопись датируется 1683 годом (!).

и в полемических сочинениях известного переводчика и справщика иоакимовского времени Евфимия Чудовского[20]. В «Книге на оглаголующыя (так!) Священную Библию» (ОР ГИМ, Синод. собр. № 373) он обличает «нецих человѣк», клевещущих на греческий перевод LXX и «поучающих чести» польские библии, переведенные «с растленных еврейских книг». В числе еретических Евфимий называет перевод и «брестских преводников», которым пользовался Фирсов. Невольно возникает впечатление, что именно Фирсова и подобных ему апологетов Брестской библии имеет в виду Евфимий под «нецими человеками».

Евфимий пишет прошение к патриарху Адриану, чрезвычайно важное для истории духовной литературы последних десятилетий XVII века, в котором просит об издании книг, противодействующих разным ересям (ОР ГИМ, Синод, собр. № 346, «Щит веры», л. 5). В Прошении он снова повторяет, что «противницы своя ядометная овыи словеса произносят и разсевают. А овыя полския книги бредят, преводятъ на словенский наш язык...» (л. 5—5 об). Евфимий указывает на такой беспрецедентный для русского традиционализма факт, как то, что: «лутеране же мудрующеся в таковых еврейских книгах и Бог, имя лежащее зде... из книг своих извергоша» (ОР ГИМ, Синод. собр., № 346, л. 41 об).

Острая полемика по вопросу о переводах, их лингвистической и идеологической ориентации, вообще показательна для иоакимовского времени. Характер полемики «нецих человек», клевещущих на греческий перевод LXX толковников, «поучающих чести» польские библии, и сам масштаб опасности, который видел Евфимий, хотя он наверняка имел в виду среди «полския мудрствующих» не только «протестантствующих» типа Фирсова, но и «латинствующих» типа Сильвестра Медведева, говорит о том, что Фирсов не был одинок. Не исключено, что Псалтырь 1683 года является лишь одним из сохранившихся памятников раннего «протестанствующего» перевода в России. Несомненно, должен был существовать целый круг литературы подобного рода. Об этом свидетельствует как факт последующей активной полемики «латинствующих» (Ф. Прокопович, С. Яворский), полемики, которая не могла начаться на пустом месте, так и факты непосредственного интереса к переводческому наследию Фирсова в 20-х, 30-х годах XVIII века, как можно судить по рукописи Псалтыри Фирсова XVIII века: ОР ГБЛ, ф. 310, № 9.[21]

С другой стороны, рукопись Фирсова можно рассматривать как явление индивидуального стиля и языка в соответствии с установками современного лингвотекстологического анализа. С этой точки зрения ценность Псалтыри Фирсова состоит в том, что она позволяет заглянуть непосредственно в творческую лабораторию одного из малоизвестных тружеников—создателей элементов новой книжности, нового литературного языка.

[20] Работая в течение почти полувека над переводами ряда важнейших теологических и церковно-канонических памятников, продолжая оставаться все это время продолжателем дела Никона и будучи ярким представителем «грекофильствующей» партии, Евфимий в последней четверти XVII века оказался в центре церковно-политической и языковой полемики этого времени, последовательно отстаивая взгляды своей партии в полемике с С. Полоцким, Я. Белободским, С. Медведевым и др. представителями враждебных ему группировок.

[21] *Ундольский В. М.* Славяно-русские рукописи, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания, Т. I, М., 1870.

А. В. ҚАРАПЕТЯН

К ОСМЫСЛЕНИЮ ТОПОНИМА ҚАЦАРЕТ (ҚАСАRЕТ)

Топоним Қацарет упоминается в средневековой армянской литературе с XII—XIII вв. Киракос Гандзакский, историк XIII в., говоря о Захаридах и армяно-грузинских отношениях, констатирует: «...другой ишхан, по имени Закарэ, и брат его Саргис и другой Саргис—отец Шалвэ и Иванэ, родственники великих ишханов: при их пособничестве и они отняли у персов много гаваров и неприступные крепости—Гардман, Қархердз, Ергеванк, Тавуш, Қацарет, Терунакан, Гаг—и стали притеснять город Шамхор»[1]. Второй раз о крепости историк говорит в связи с монгольскими нашествиями: «А те (т. е. монголы—*А. К.*), что овладели Шамхором, пришли вместе со всем своим имуществом в Тавуш, Қацарет, Нор Берд, в Гаг и их окрестности и, доведя до крайности, осадили их»[2].

Захват этих крепостей описывает и Вардан Великий: «а Молар-Нуин, которому по жребию выпали крепости владения великого князя Вахрама, хитростью взял Шамхор. Вахрам же с сыном своим, Ахбухою, скитался из места в место до тех пор, пока узнал, что татары щадят изъявивших покорность и признающих власть их. По возвращении своем Вахрам получил обратно взятые ими крепость и область—наследованное свое владение. (Он нашел), что в руках татар находились уже: Тавуш, Қацарет, Терунакан, так называемый Ергеванк, Матцнаберд, принадлежавший Ахсартану из царского рода Кюрике, Нор-Берд —собственность царя Васака, непобедимая крепость Қавазин, знаменитая крепость Гаг с областью, построенная царем Гагиком...»[3]. Эти события имели место в 1236 г.[4]

[1] *Киракос Гандзакеци*, История Армении, пер. с арм. Л. А. Ханларян, М., 1976, с. 118—119.

[2] Там же, с. 158.

[3] «Всеобщая история Вардана Великого», пер. Н. Эмина, М., 1861, с. 177—178.

[4] *«Հայ ժողովրդի պատմություն», ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., հ. 3-րդ, Երևան, 1976, էջ 606—608։*

Қацарет упоминается также в «Хронике» Закария Қанакерского, в связи с отправкой мощей св. Георгия из Ованаванка в Грузию.[5]

М. Бархутарянц локализует крепость Қацарет в гаваре Кусти или Кус (Қавс) Арцахской провинции Великой Армении (ныне Шамшадинский р-он Армянской ССР) и дает ее подробное описание. По его сообщению, крепость расположена к югу от села Тавуш, на горе, «вершина которой—монолитный и каменистый утес, круто обрывающаяся с северной и восточной стороны, со скалистыми склонами с южной и западной стороны»[6]. Замок имеет в длину 50, в ширину—20 м, внутри каменной ограды—вырытый в скале бассейн. Недалеко от крепости находится часовня св. Георгия.[7]

Из сведений первоисточников видно, что кроме вышеназванного Қацарета, еще один Қацарет существует в Грузии, в Гаре-Қахетии, к востоку от реки Иори, к северо-востоку от села Хашми и к северо-западу от села Патардзеули, на левом берегу так называемого Троицкого (Самебис) ущелья, в лесистой местности. Проф. Л. Меликсет-Бек, который в 1922 г. дважды посетил эти места, называет монастырь Самеба или Троицкий.[8]

Грузинский Қацарет впервые упоминается в «Обращении Қартли», в связи с рассказом о деятельности св. Нино в IV в.[9] Время строительства монастыря не установлено (Л. Меликсет-Бек эту трехнефную базилику считает постройкой VII—IX вв.)[10]. Известно только, что Қацарет был епархиальной резиденцией, существовавшей вплоть до XVIII в.[11]. По мнению С. Н. Қакабад-

[5] *Закарий Қанакерци*, Хроника, пер. с арм. М. О. Дарбинян-Меликян. М., 1969, с. 271.

[6] ***Մ. Բարխուտարյանց, Արցախ, Բաքու, էջ 358։*** Ср. *Ս. Էփրիկյան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, Հ. 2-րդ, Վենետիկ, 1907, էջ 263։ Մ. Հովհաննիսյան, Հայաստանի բերդերը, Վենետիկ, 1970, էջ 507։* Надо отметить, что топоним до сих пор остался в памяти местных жителей с небольшими изменениями: *Կծարաթ, Կծրաթայ ձոր։*

[7] ***Մ. Բարխուտարյանց***, указ. соч., с. 331.

[8] ლ. მელიქსეთ-ბეგი, კაწარეთი, „საისტორიო მოამბე". წიგნი II. ტფ., 1924, გვ. 159. Д. Нахуцришвили приводит одну легенду и заключает, что со временем название Самеба сменило название Қацарет, а жители ушли из этих мест и основали деревню Старый Хашми на месте впадения притока ლაფიან წყალი („Грязная вода") в Иори (там же, с. 159—160).

[9] Там же, с. 163. Ср. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. II („ივ. ჯავახიშვილის შრომები", თბ., 1965, გვ. 48).

[10] ლ. მელიქსეთ-ბეგი, указ. соч., с. 163—164, 172.

[11] თ. პაპუაშვილი, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970, გვ. 145—146.

зе, Кацаретская епархия была основана не позже 506 г. В качестве доказательства он приводит III послание армянского католикоса Авраама I Албатанского (607—615) к грузинскому католикосу Кириону, где, по его мнению, в форме Касдраци (Касдрийский) подразумевается имя Кацаретского епископа («Закарий епископ Касдрийский»).[12] Эту точку зрения разделяют Л. Меликсет-Бек и Т. Папуашвили.[13]

Последний Кацарет отождествляет также с упомянутым Мхитаром Айриванским топонимом Каках[14]. Говоря о событиях 821 г., армянский историк пишет: «В дни владыки Давида, священник Какагский, отделившись от армян, обратил в иверскую веру цондейцев, т. е. цад. Они находятся теперь в Греции».[15]

Но такое отождествление едва ли оправдано. Дело в том, что упоминание этого населенного пункта (Каках) не единственное в армянских средневековых источниках. Он засвидетельствован также в трудах И. Драсханакертского, Ст. Таронского (Асолик), С. Анийского, К. Гандзакского, Ст. Орбеляна, в памятной записи 1476 г.[16] По первоисточникам Каках—село в гаваре Мазаз Айраратской провинции, откуда происходил и католикос Давид II (806—

[12] ს. კაკაბაძე, ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის საკითხები, „საისტორიო მოამბე“, წიგნი I, ტფ., 1924, გვ. 50—51. Ср. *«Գիրք Թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 183*: У историка Ухтанеса засвидетельствована форма **Կասրացի**. О III послании Авраама см. также „ეპისტოლეთა წიგნი“, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით. გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968, გვ. 161—162, კომ. 13; *П. М. Мурадян*, К критике текста III послания католикоса Авраама, „Вестник общ. наук“, 1968, № 10, с. 41—63.

[13] ლ. მელიქსეთ-ბეგი, указ. соч., с. 167, 171—172 თ. პაპუაშვილი, указ соч., с 68

[14] თ. პაპუაშვილი, указ. соч., с. 167.

[15] «Хронографическая история, составленная отцом Мхитаром, вардапетом Айриванским», пер. с арм. К. Патканова, СПб., 1869, с. 402. О цатах см. *Н. Я. Марр*, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, отд. отт. из XII тома «ВВ», с. 29—38. Ср. его «Цаты (ἰaθ) палеонтологически“ *(«Մառը և հայագիտության հարցերը», Երևան, 1968, էջ 195—204)*.

[16] *«Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1912, էջ 113: «Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական», ՍՊբ, 1885, էջ 106: «Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց», Վաղարշապատ, 1893, էջ 15: «Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց», Թիֆլիս, 1910, էջ 166:* К. Гандзакеци, с. 76. *«ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ»* (далее— *ԺԵ*), *կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, մասն Բ, Երևան, 1958, էջ 397:*

833), тот самый Давид, при пастырстве которого действовал вышеназванный Парсман.[17]

Говоря об этимологии топонима Кацарет, Л. Меликсет-Бек в нем видит основу კაწ—კაწარ и суффикс—ეთ, не объясняя, однако, з ачение კალ—კაწარ —а[18].

В форме კეწერ слово впервые встречается в Гелатском списке грузинского перевода Библии (Езекииль, 31, 12 Г; 31,13 Г). В соответствующем месте Ошкского списка находим რტო «Сук, ветвь» и ხე «дерево, бревно».[19] Его греческий и армянский эквиваленты—соответственно στέλεχος со значениями «стебель, бревно, пень, ствол», и **ստեղն** («стебель, отросток, ветвь, сук»).[20] Впоследствии, в результате расширения содержания, კეწერ означало также «часть, оконечность сука, ветви,» «вершина, макушка, верхушка, гребень».[21] Это значит, что კეწერ—понятие, связанное с растительным миром, описанием местности. Эквивалентом—разновидностью კეწერ—а является слово კაწარ—ი (ე>ა), которое и сегодня употребляется в грузинском разговорном языке.[22]

З. Сарджвеладзе, на наш взгляд вполне правомерно, видит тождество между грузинским კეწერ и мегрельским კაჭარ, являющимся составной частью родового имени კაჭარავა.[23] И действительно, звуковое соответствие двух картвельских языков (западного—лазо-мегрельского и восточного—грузинского, груз. ე= мегр. ა, წ=ჭ)[24] делает возможным такое отождествление. По всей видимости, слово заимствовано в мегрельский язык в двух формах, в одном случае с изменениями в соответствии с законо-

[17] О Какахе (а такжеКах, Кахках и т. д.) см, **Ս. Էփրիկյան**, указ. соч., с. 263. **Ղ. Ալիշան**, *Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 371:*

[18] ლ. მელიქსეთ-ბეგი, указ. соч., с. 161.

[19] „ეზეკიელის წიგნის ძველი ქართული ვერსიები“, თბ., 1976, გვ. 113, 114. Ср. ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ლექსიკონიდან, „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია). 1981, № I, გვ. 105.

[20] ზ. სარჯველაძე, указ. соч., с. 105. *«Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», Բ, Վենետիկ, 1837, էջ 714: Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 4, Երևան 1979, էջ 271—272: Գր. Ղափանցյան, Հայոց լեզվի պատմություն, Երևան, 1961, էջ 351:*

[21] ზ. სარჯველაძე, указ. соч, с. 106. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“ (далее ქეგლ), ტ. IV, თბ., 1955, გვ. 1155.

[22] В диалекте Пшави კაწარ означает „коготь“, а также —„колючка“ (ქეგლ, IV, გვ. 1109).

[23] ზ. სარჯველაძე, указ. соч., с. 106. Ср. *И. Кипшидзе*, Грамматика мингрельского (иверского) языка, СПб., 1914, с. 253.

[24] См. **Գր. Ղափանցյան**, указ. соч., с. 73. Ср. არნ. ჩიქობავა, ჭანურ—მეგრულ—ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938, გვ. 441.

мерностями этого языка (კეწერ>კაჭარ), в другом—в грузинской форме (კალარ). Обе формы употребляются в качестве топонима.

Вероятно, к рассматриваемому термину восходят грузинские слова კეწერა («маленькое растение с красными цветочками, распространенное высоко в горах»)[25], კაწერი («колос»)[26], კენწერი («оконечность, верх, вершина»)[27], армянское слово կաճին, կարճին («корень растения»)[28] и т. д.

Будучи связанным с растительным миром, описанием местности, слово კაწარ с помощью грузинского топонимообразовательного суффикса—ეთ —превратилось в топоним—Кацарет, по всей вероятности, со значением «роща, лес». Он возник в грузинской среде и, начиная с XII—XIII вв., вошел в армянскую топонимическую номенклатуру. Оба Кацарета (в Грузии и в Армении) с точки зрения возникновения топонима несомненно взаимосвязаны, о чем свидетельствует наличие около них населенных пунктов с названиями Хашми и Хамши (с метатезой букв შ и მ).[29]

Интересующие нас კაწარ/კეწერ и их местные варианты встречаются и в нескольких армянских и грузинских топонимах, коими являются:

KAC, KACIK' (კაწარ+арм. показатель множественности *իք*, *KACARIK'>*KACIK'?*)—село, упоминаемое историком Ст. Орбеляном в податном списке деревень Татевского монастыря, в Гелакуникском гаваре Сюникской провинции.[30] Из двух памятных записей XV в. узнаем, что здесь «под сенью св. Богородицы и св. Григория и св. Карапета» были написаны «Лекционарий» (1465 г., писец Иоанн) и «Евангелие» (1499 г., писец инок Ванакан).[31] В

[25] ქეგლ, IV, გვ. 1155.

[26] *Д. Чубинов,* Грузинская грамматика, СПб., 1887, с. 599.

[27] ქეგლ, IV, გვ. 1141. Ср. კენწერო („оконечность дерева").

[28] *«Բառգիրք Հայկազեան լեզուի», հ. 2-րդ, Կ. Պոլիս, 1844, էջ 662:* Ср. *ՀԱԲ, հ. 2-րդ, Երևան, 1973, էջ 497; 557—558:*

* По мнению А. Мурваляна, другим звуковым вариантом армянского слова *«անտառ»* („лес") является груз. ეწერი (ენწერი), который означает „роща, кустарник" (см. его *«Հայոց և վրաց լեզուների ընդհանրությունները», «Տեղեկագիր հաս. գիտ.», 1948, N 2, էջ 62):* ეწერი как название населенных пунктов неоднократно встречается в Грузии: в Гурии, Имеретии, Самегрело и т. д. (см. „ტოპონიმიკა", პროფ. შ. ძიძიგურის საერთო რედაქციით, ტ. II, თბ., 1980, გვ. 171).

[29] О Хамшийском монастыре см. *К. Гандзакеци,* с. 127, 137, 175, 181 и т. д. *Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Բ, Վենետիկ, 1901; էջ 386: Ն. Լալայան, Գանձակի գավառ, հ. Ա, արտատպ. «Ազգագրական հանդէս»—ից, 1901, էջ 138—139:*

[30] Ստ. Օրբէլեան, указ. соч., с. 513.

[31] *ԺԵ, Բ, էջ 230—231: ԺԵ, Գ, Երևան, 1967, էջ 288:* Ղ. Ալիշան, *Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 523—524:* Рукописи хранятся в Матенадаране им. М. Маштоца (№№ 3758, 4153).

записке 1512 г. встречается имя армянского мелика Матфея Кацеци[32] Последний раз топоним засвидетельствован в XVIII в., в труде «Джамбр» Симеона Ереванци, в числе сел, принадлежащих Макенийскому монастырю.[33]

KACET'—Село в Шатахе (Ванская губерния)[34].

KACARI—Топоним, который приводится в словаре мегрельского языка, составленном И. Кипшидзе.[35] (налицо груз. слово კაწარი).

KAČRET'I (>KAČAPET'*I)—поселение в Гурджаанском р-оне Грузинской ССР. Акад. С. Т. Еремян отождествляет его с упомянутым в «Армянской Географии» VII в. местечком Кудрат.[36]

SAKAČARAVO —деревня в Сенакском уезде прежней Кутаисской губернии[37]. Топоним образован от мегрельского родового имени *KAČARAVA* (კაჭარავა) с грузинским префиксом სა- и суффиксом—ო (ср. Самегрело, Саджавахо, Сагареджо, Саатабаго и т. д.).

Мы не уверены, что с интересующим нас словом კაწარ/კაწერ этимологически связаны армянские կիճ, կիճր («расселина, трещина, щель») и կեչի («береза», первоначально, по всей вероятности, со значением «дерево»), но считаем целесообразным также обратить внимание специалистов на топонимы, образованные из этих слов.

KEČ'ARIS (KEČ'AROYK' *KEČ'ARUK')—известный монастырский комплекс в гаваре Варажнуник Айраратской провинции (ныне в Разданском р-оне Армянской ССР). Топоним образован с помощью показателя винительного падежа множественного числа—ս (им. пад. —*ք*), и, очевидно, означает «место, изобилующее деревьями, лесистое место, лес»[38].

Город KEČ'UAN (*<KEČ'AWAN) С. Эприкян и Г. Алишан отождествляют с Кечрором.[39]

KEČ'UT (*կեչի*+суффикс—*ուտ*)—село в Вайоцдзорском гаваре (ныне одноименная деревня Азизбековского р-она Армянской

[32] Ղ. Ալիշան, *Սիսական, էջ 34:*

[33] Սիմեոն Երևանցի, *Ջամբռ, Վաղարշապատ, 1873, էջ 283:*

[34] Ս. Էփրիկյան, указ. соч. с. *266. «ՀՍՀ», հ. 5, Երևան, 1979, էջ 196:*

[35] *И. Кипшидзе,* указ. соч., с. 253.

[36] Ս. Տ. Երեմյան, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացույց»-ի, Երևան, 1963, էջ 61, 105, կից քարտեզ՝ Բ—6:*

[37] *И. Кипшидзе,* указ. соч., с. 253.

[38] Ср. Ехегик, Кацик, Норик и т, д. (см. *Г. Капанцян,* Историко-лингвистическое значение топонимики древней Армении, Ереван, 1940, с. 110).

[39] Ս. Էփրիկյան, указ. соч., с. 399.

ССР). Симеон католикос упоминает микротопоним (имение) Қечут в Қотайке, недалеко от Дзагаванка.[40]

По мнению акад. Гр. Қапанцяна, в топонимической номенклатуре Армении суффикс—ուտ связан с растительным миром[41] и употребляется для выражения множественности (эквивалентен грузинскому—ეთ).

ĶEČ^{c}EVNUTI AYGI (Қечевнутский сад)—микротопоним встречается в надписи 1211 г., высеченной на западной стороне одного из трехxорановых (трехпредельных) хачкаров Ахпатского монастыря: «Я, Начмадин, сын Смбата, внук Укана и сыновья мои Смбат и Вахрам... подарили Қечевнутский сад (монастырю—*А. К.)* во имя долгоденствия Закария, Шахншаха и Иванэ...».[42]

ĶEČ^{c}ROR (*<ĶEČ^{c}AROR?)—средневековый город в Айрарате. В результате малочисленности и, в частности, неопределенности сведений, о его местонахождении в арменистике возникли разные точки зрения. Г. Инчичян город локализует в Варажнунике, около Қечаруйка,[43] С. Эприкян—в Абелянке[44], акад. С. Т. Еремян—в западной части Аршаруника[45]. Три разные локализации Қечрора дает Г. Алишан (около Қечаруйка, в Габелянке, в Абелянке)[46]. Правильнее, конечно, Қечрор локализовать в гаваре Абелянк, по соседству с Басеном, тем более, что на это указывает следующее, более подробное описание Қечрора: «И крепость Капут, которая называется Артагереиц, там и город Қечрор и Царакарский пещерный монастырь, где могила архимандрита Хачатура Қечареци, и Басенский гавар граничит с ним».[47] Қечрор в районе Басена упоминается и в грузинской средневековой литературе.[48]

[40] Ս. Երևանցի, указ. соч., с. 282.

[41] Գր. Ղափանցյան, *Սովետական Հայաստանի նոր տեղանունների մասին, «Տեղեկագիր Հաս. գիտ.», 1954, № 1, էջ 18:* Ср. „ст. лингв. значение...", с. 111. Հ. Հյուբշման, *Հին հայոց տեղւոյ անունները, Վիեննա, 1907, էջ 281.* Ср. Тегут Карнут, Хндзорут и т. д.

[42] Կարո Ղափադարյան, *Հաղբատ, Երևան, 1963, էջ 230—231:*

[43] Ղ. Ինճիճյան, *Ստորագրութիւն Հին Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1822, էջ 504:*

[44] Ս. Էփրիկյան, указ. соч., *с. 238, 370.* Ср. *«Հայ ժողովրդի պատմություն», Հ. 3-րդ, էջ 570:*

[45] *«Հայ ժողովրդի պատմություն», Հ. 3-րդ, էջ 98:*

[46] Ղ. Ալիշան, *Այրարատ, էջ 47; Его же, «Տեղեկագիր Հայոց Մեծաց», Վենետիկ, 1855, էջ 78: «Համառօտ պատմութեան Վարդանայ վարդապետի» (հրատ. Ղ. Ալիշան), Վենետիկ, 1862, էջ 131, ծան. 1:*

[47] *«Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», քննական հրատարակութիւն Հայկ Պէրպէրեանի, Փարիզ, 1960, էջ 25.* Разночтения Кечрора—*Կեչօր, Կեչառ., Կեչառք, Կեչ* и т. д. (см. там).

Село ĶIČ^{c}AN—в Қарабахе, в гаваре Варанда упоминает М. Бархутарянц.[49]

ĶIČI или GIČ^{c}I—слово *կիճ* («трещина, щель») в своей основе имеет топоним в округе Қаркар Ванской губернии. По статистическим данным 1896 г. в этой деревне насчитывалось 12 домов.[50]

Из вышесказанного следует, что

1) Слово კეწერ/კაწარ встречается в Гелатском списке грузинского перевода Библии. Оно заимствовано в мегрельский язык в двух формах (კაჭარ, კაწარ). Слово связано с растительным миром, описанием местности и использовалось в значениях «сук, ветвь, дерево, бревно, оконечность сука, ветви, вершина, макушка». კეწერ соответствует греческому στέλεχος и армянскому *ստեղն*.

2) С ним этимологическую общность имеют грузинские слова კაწერი, კეწერა, კენწერი, კენწერო и армянское слово *կաճին*.

3) С помощью топонимообразовательных аффиксов некоторые из этих слов превратились в топонимы и были употреблены в армянской и грузинской топонимической номенклатуре в качестве самостоятельных топонимов или составных частей таковых (напр. Қацик, Қацари, Сакачараво, Қачрети и т. д.).

4) Топоним Қацарет, который должен был означать место, «богатое деревьями, лес», возник в грузинской среде в эпоху раннего феодализма и в XII—XIII вв., в период, когда вся Северная Армения была освобождена грузино-армянскими войсками под предводительством князей Захария и Иванэ, нашел свое применение в топонимии Армении.

[48] „ქართლის ცხოვრება", ტ. I, თბ., 1955, გვ. 370. Ср. *П. М Мурадян*, К критике и интерпретации грузинской эпиграфики в Армении, „მაცნე" (ენისა და ლიტ. სერია), 1981, № 3, გვ. 180.

[49] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 167.

[50] Ս. Էփրիկյան, указ. соч., с. 325.

КУЛЬТУРА

А. А. СТЕПАНЯН

ФЕНОМЕН САМОПЕРЕВОДА КУЛЬТУРЫ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В РАННЕЙ АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

(К некоторым параллелям эпоса «Сасунци Давид» и «Истории Армении» Моисея Хоренского).

Самоперевод один из самых важных механизмов культуры. Он отражает диалектику ее постоянного самоутверждения и самоопределения, благодаря чему и возможна ее основная функция—консервация-обработка—передача культурной информации. В течение этого сложного и противоречивого процесса мысль вырабатывает модели и структуры, которые по мере ее развития либо заполняются новым содержанием, либо консервируются, либо попросту отбрасываются. Отчетливее всего подобные перемены наблюдаются в переломные для культурного прогресса моменты. Сказанное в первую очередь относится к той давней эпохе, когда в связи с разложением первобытного мифопоэтического сознания складываются основы рационалистического миропонимания. В свою очередь оно, как известно, создает благоприятную почву для появления качественно новой сферы социальной активности—науки.

В нашей статье мы задались целью осветить (разумеется, в самых общих чертах) переход от мифопоэтического сознания к рационализму в армянской действительности, в таких областях духовного производства как эпос и вновь зарождающаяся наука об истории. Приступая к анализу этого уровня самоперевода, мы решили ограничиться примером модели времени, имеющей структурообразующее значение в любой информационной системе

Мифопоэтическая модель времени отражает глобальные особенности первобытной картины мира. Она является результатом мыслительной активности, которая еще не обладает категориально-понятийным аппаратом. В ней преобладает так называемое ситуационное обобщение, объединяющее зачастую такие предметы и явления, которые с точки зрения категориального мышления

имеют мало общего. Их объединяет только логика причастности к одной и той же конкретной ситуации.[1]

Подобное восприятие действительности носит универсальный характер, и мир предстает перед мифопоэтическим взором как сумма многочисленных конкретных ситуаций. Ситуационность мира в равной степени относится также к его основным параметрам и, в первую очередь, конечно, времени. Оно не абстрагировано от своего внутреннего содержания и существует до тех пор, пока налицо действие или отношение.

Другая особенность мифопоэтического времени отражает характер и направление его движения. Она также вытекает из первобытной картины мира, которая построена на ряде весьма существенных, (но с точки зрения современных представлений совершенно немыслимых) тождеств: субъекта и объекта, микрокосма и макрокосма, части и целого, предмета и знака и др. Среди них особую важность представляет тождество конкретного (= обыденной реальности) и общего (=идеальной реальности). Конструируя его, мысль вырабатывает картину первозданного миропорядка, помещая там все положительное и справедливое, нравственное и конструктивное. Как мир в целом, так и его отдельные элементы периодически возвращаются к этому состоянию, получая от него импульсы к дальнейшему существованию. Нет сколько-нибудь существенных качественных перемен, все сведено к вечному повтору и возвращению. Время в подобных условиях воспринимается как замкнутый цикл, где настоящее и будущее в принципе полностью идентичны прошлому. Для мифопоэтически мыслящего человека объяснить то или иное явление равнозначно выявить его начало и корни. Они предопределяют (=моделируют) его весь дальнейший ход и конец.

Итак, *ситуационность* и *нацеленность на начало*—вот основные атрибуты мифопоэтического времени.[2] Как показывают ис-

[1] Явление это было изучено выдающимся советским психологом Л. С. Выгодским еще в 30-е годы. Он охарактеризовал его как «мышление в комплексах». *Л. С. Выгодский.* Избранные философские труды, М., 1956, с. 167—183. На основе качественно другого материала к этой идее пришел и К. Леви-Строс. *C. Levi-Strauss.* The savage mind, London, 1961. pp. 51—52, см. также *А. Р Лурия*, Об историческом развитии познавательных процессов, М., 1974, с 58—66.

[2] Об этих и других параметрах мифопоэтического времени см. *H. Hubert-M. Mauss*, Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie (Mélanges d'histoire des religiones). Paris, 1929, pp. 190-229; *H. Reichenbach*, The philosophy of space and time, N. Y., 1958, pp. 17—32. *А. Я. Гуревич*, Категории средневековой культуры, М., 1984, с. 43—55, 103—121, *М. И. Стеблин-Каменский*, Миф, Л., 1976, с. 31—57.

следования, в них закодирован опыт адаптационной активности социального коллектива, характерный начальным стадиям его становления и развития.

Указанные особенности в полной мере отражены и в армянском эпосе, в его начальных мифических пластах (=мифологический эпос).

Обращаясь к первой из них, заметим следующее: время в армянском эпосе исчисляется деяниями знаменитых героев—Санасара-Багдасара, Мхера Старшего, Давида и Мхера Младшего. В них от самого рождения заложена определенная биопрограмма и когда она исчерпывается, данный герой уходит со сцены, уступая место следующему. Несмотря на разницу жизненных путей, программа эта у каждого из героев (за исключением Мхера Младшего) состоит из одних и тех же стандартных ситуаций: созидание (или защита эпического пространства—Сасуна)—бракосочетание—появление потомства—смерть. Разные эпические перипетии и сюжетные линии, но суть везде одна и та же.

Санасар и Мхер Старший уходят из жизни сразу же после выполнения своей обязательной жизненной программы. Несколько иначе обстоит дело с Давидом: он не умирает непосредственно после появления на свет Мхера Младшего и живет как бы вне своего времени. Это «беззаконие» вызывает неосознанные и сознательные попытки его потомков выжить его. Наконец, герой умирает от руки своей незаконнорожденной дочери. И снова торжествует закон непреложной последовательности эпического ситуационного времени.

Что касается второй особенности—нацеленности времени на начало,—то она в армянском эпосе проявляется в двояком плане: общеэпического времени и времени отдельных героев.

Общеэпическое время начинается с акта творения эпического мира (эпические герои+эпическое пространство) и, развиваясь, оно подводит нас к своеобразной модели первозданного миропорядка—Аграву Кару, куда, как известно, в ожидании своего часа скрывается Мхер Младший. Иными словами, в общеэпическом плане налицо круговое движение времени от начала к началу.

В плане же времени эпических героев рассматриваемая особенность отчетливее всего наблюдается в биопрограммах Санасара и Багдасара. Жизнь этих героев предопределена с момента их зачатия. Багдасар силой и храбростью, умом и ловкостью во многом уступает Санасару, и этот факт эпосом объясняется тем, что в отличие от брата, он был зачат только лишь пол-пригоршней священной воды. И нет качественных перемен; начальный ген-импульс предопределяет все.

Такова картина основных характеристик мифопоэтического времени в армянском эпосе.

Справедливость, однако, требует отметить, что картина эта далеко не исчерпывает временного ритма эпоса. В нем довольно отчетливо прослеживаются элементы рационалистического восприятия этого важного параметра действительности. Их анализ, с точки зрения нашей задачи, представляет исключительную важность.

Будучи универсальной и динамической системой, эпос не ограничивается гомеостатическим опытом социального коллектива. Он отражает также более высокий уровень трудовой адаптационной активности, связанной с творческим освоением мира. Сказанное в первую очередь предполагает преодоление представлений о вечном возвращении.

В этом отношении безусловный интерес представляет концовка эпоса, где повествуется о заточении Мхера Младшего в Аграву Каре. Здесь, в сущности, кончается предметно-конкретное время и далее повествование переносится на качественно другую временную плоскость—на будущее, которое до сих пор отождествлялось с прошлым и настоящим. Ожидается возрождение и героя, и эпического мира; оно мыслится как качественно новый виток всеобщего движения.

Будущий мир генетически связан со старым (построен на его руинах), но вместе с тем ему свойственны совершенно иные характеристики. Выражая эту мысль на своем имагинативном языке, эпос подчеркивает, что возрождение Мхера Младшего состоится только тогда, когда зерновый злак станет величиной с шиповник, а ячменный—с орех.

С точки зрения сказанного возможен только один логический вывод: в эпосе изобретено трехмерное время и спиралеобразное движение.

И еще одна важная особенность рационалистически воспринимаемого времени—его процессуальность. Отчетливее всего она проявляется в биографии Мхера Младшего. Начало жизненного пути этого героя ни в коей степени не предопределяет его дальнейшее течение и, тем более, конец. В целом это благополучное рождение и безмятежное детство. Перелом наступает в зрелые годы, после нечаянной попытки отцеубийства. Отсюда начинается длинная вереница разочарований и неудач, логическим завершением которой становится отказ Мхера Младшего от мира и самозаточение в Аграву Каре. Далее, как отмечалось, ожидается возрождение героя, и будет это уже в новом мире.

Иначе говоря, жизнь последнего героя армянского эпоса состоит из несколько четко вырисовывающихся стадий—рождение и

детство, зрелость, смерть и, наконец, возрождение, которые объединяются логикой единой каузальной связи. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что в отличие от старших эпических героев, в случае Мхера Младшего мы имеем дело с (конечно, еще архаическими) представлениями о развитии.

Итак, *трехмерность, спиралеобразность и процессуальность*—вот главные атрибуты рационалистической модели времени в армянском эпосе.[3] Со временем ей предстоит стать тем структурообразующим кристаллом, вокруг которого постепенно складывается новая картина мира. В ней на смену чувственно-мнемическому описанию действительности приходят первые попытки ее объяснения и понимания. Но произойдет это уже за рамками эпоса во вновь зарождающейся системе научного освоения мира.

* *
*

В пору жизни и творчества отца армянской истории Моисея Хоренского (V в. н. э.) главные компоненты процесса самоперевода культурного феномена—его самоутверждение и самопреодоление—отражались в виде оппозиции, ставшей официальной идеологией христианства и эллинистических традиций. В общем контексте культуры древних армян каждый из последних выполнял вполне определенную функцию. Христианство подкрепляло и в известной степени консервировало элементы разлагавшегося мифопоэтического сознания. Что касается эллинистических традиций, то они, наоборот, укореняли и развивали механизмы рационалистического восприятия и отображения действительности.[4]

Эти диаметрально противоположные пласты сложившейся в Армении культурной ситуации нашли свое отражение в творчестве Моисея Хоренского. Сказанное в первую очередь относится

[3] О рационалистическом времени см. *F. Brentano*, Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinium. Hamburg, 1979, S. 142—147; *M. Schöps* Zeit und Gesellschaft, München, 1979, S. 57—65; *А. Ф. Лосев*, Античная философия истории, М., 1977, с. 47—54; *П. П. Гайденко*, Понятие времени в античной философии (Аристотель, Плотин, Августин), в кн. «Культура и искусство в античном мире». М., 1980, с. 308—315.

[4] Это частное проявление общекультурной коллизии, характеризующейся постоянным антагонизмом и борьбой ее двух моделирующих языков—гомеоморфного и дискретно-линейного. См. *Ю. М. Лотман*, Происхождение сюжета в типологическом освещении, в кн. «Статьи по типологии культуры», Тарту, 1973, с. 9—19; *его же*, Феномен культуры, ТЗС, т. X, 1979, с. 6—8.

к заложенной в основу его главного труда—«История Армении»—системы времени.[5] В ней весьма отчетливо прослеживается мифопоэтическая и рационалистическая модели. И, как увидим в дальнейшем, им свойственны те же особенности, о которых шла речь выше.

Начнем с рассмотрения мифопоэтической модели времени.

Творческая цель Хоренского, согласно его программе,—добраться до истоков истории как всего человечества, так и армянского народа. Реализуя ее, он начинает свой рассказ с акта божественного сотворения миропорядка, далее переходит к всемирному потопу и более подробно останавливается на событиях так называемого вавилонского столпотворения, ибо отсюда берет свое начало этнарх армян исполин Хайк (Хор., И. А. I. 1—9). К этому времени, согласно автору, иссякает первозданный божественный импульс, и в обществе полубогов-исполинов воцаряется эгоизм и властолюбие, малодушие и трусость. Единственным исключением является Хайк. Этот храбрый и свободолюбивый герой несет в себе частицу первозданного созидания и гармонии, не подчиняясь власти тирана Бела, он со своим многочисленным семейством покидает Вавилон и удаляется в северную страну рек и озер—будущую Армению. Так первозданное находит новую сферу своего проявления (Хор., И. А. I, 10).

Страна Армения и ее история изображается Хоренским в строго ситуационном плане: ее пространственные и временные границы расширяются в результате конкретных деяний Хайка и его потомков. В победоносной войне с Белом, отстаивая свою свободу и независимость, они шаг за шагом осваивают Армению, оставляя после себя селения и города, храмы и дворцы. За это время постепенно разрастается семейство хайкидов, и каждая его ветвь закрепляет за собой ту или иную область страны. Исходя из сказанного, Хоренский уподобляет структуру ранней Армении патриархальной семье или роду, где царит естественный ритм общежития. В этом он видит причину того, что в период правления хайкидов армянское общество не знакомо с антисоциальными чувствами: им руководят доблесть и отвага, умеренность и справедливость. Качества эти полнее всего проявляются при правлении таких выдающихся мужей как Хайк, Арам и Тигран Старший (Хор., И. А. I,10—12; 13—14; 24—30.). Правда, после Тиграна страной продолжают править доблестные мужи, но в целом намечается постепенное иссякание Хайкова импульса. Наконец, уже в эпоху эллинизма он прерывается при неизвестных для Хоренского обстоятельствах.

[5] «История Армении Мовсеса Хоренаци», критич. изд. М. Абегяна и С. Арутюняна, Тифлис 1913, (на древнеарм. яз.) (в дальнейшем *Хор. И. А.*).

Такова картина идеального начала Армении—эпохи владычества полубогов-исполинов.

Следующая эпоха истории этой страны, согласно Хоренскому, наступает с воцарением Вагаршака Аршакида. Ее действующие лица уже люди со своими идеями и помыслами, желаниями и вожделениями. Задаваясь целью установить в стране мир и порядок, Вагаршак не находит иного выхода, как возвращаться к ее истокам. По указанию царя ученый муж Мар Абас Катина на основе древних архивов составляет историю хайкидов, которая служит ему своеобразным путеводителем на запутанных тропах управления государством (Хор., И. А. 1, 9.).

Начало предопределяет конструктивный ритм дальнейшего течения сущего, в том числе и государственных образований—вот образ мыслей, которым руководствуется Вагаршак. И, как нетрудно в этом убедиться, он целиком соответствует духу мифопоэтического восприятия действительности.

Следует, однако, заметить, что установленный Вагаршаком ритм общежития, в отличие от предыдущего, зиждется преимущественно на законах и предписаниях: на их основе устанавливаются права и обязанности всех классов и сословий (*Хор.*, И. А. II, 6—9.). Иначе говоря, в сообществе людей вместо естественного господствует политический ритм. Его поддержка требует от правителей (и от всего общества) весьма значительных усилий, которые далеко не всегда им под силу. Хоренский отчасти в этом видит причину тех взлетов и падений, которые наблюдаются в Армении в период владычества потомков Вагаршака. Здесь, с одной стороны, Арташес Великий и Тигран Средний, Арташес II и Трдат Великий, при которых государство переживает пору внутреннего и внешнего расцвета, (*Хор.*, И. А., II, 11—13; 14—19; 47; 49—50; 56—60; 72—75), с другой—Артавазд I, Ерванд II, Артавазд II и много других злокозненных (или в лучшем случае, инертных) правителей, при которых верх берет эгоизм, беззаконие и упадок (Хор., И. А., II, 22—23; 37—39; 42—47; 61.).

Тенденция эта, согласно Хоренскому, постепенно усиливается и становится господствующей и в последнюю эпоху истории армянского государства, которая наступает после царствования Трдата Великого. Она знаменуется ослаблением, а под конец и нарушением таких важных устоев общежития, какими являются семейные и государственные узы. Заговоры и интриги, измены и убийства, праздность и распущенность охватывают армянское общество. В результате народ, как нравственное и государственное целое, вырождается в аморфную и безликую массу. Особенно рельефно упадок наблюдается в верхних слоях общества: у кормила власти выделяются Тиран II, Аршак II, Пап, Вараздат и

др. Завершающим аккордом всего этого становится падение армянского государства в начале V в. н. э. (Хор., И. А., III, 11—17; 19—35; 36—39; 40.).

Подытоживая сказанное, заметим следующее: в своей модели мифопоэтического времени Моисей Хоренский вырисовывает регрессивный путь движения истории: бог (первозданное созидание)—полубоги (естественный ритм общежития)—люди (политический ритм общежития)—аморфная масса (социальный хаос).

Однако мифопоэтическое время, как имели случай утверждать,—замкнутый цикл, предполагающий непременное возвращение системы к своему исходному состоянию. Этими соображениями и руководствуется отец армянской истории, когда в век всеобщего упадка и хаоса устремляет взор в далекое прошлое своего народа. Цель его—создание моральной и идеологической основы для предстоящего возвращения Армении к естественному ритму общежития.

Обратимся теперь к рассмотрению рационалистической модели времени.

Модель эта, как уже отмечалось, строится на категориально-понятийном аппарате мышления и, приступая к ее разработке, Хоренский исходит из опыта античной и армянской философии. Отказываясь от мифопоэтических тождеств, о которых была речь выше, он строит свои суждения на системе категорий: конкретного и общего, части и целого, единичного и множества, причины и следствия.

Имеющееся под рукой громадное количество фактического материала он подвергает тщательной классификации и корреляции, что дает ему возможность выявить каузальную связь разнообразных событий и явлений. При таком подходе перед взором автора история Армении вырисовывается как вполне закономерный процесс.

Приступая к анализу этого процесса, Хоренский исходит из широко распространенной в античности социологической концепции, относящей сообщества людей к классу живых организмов. Согласно ей, как сами люди, так и формы их общежития имеют в принципе одинаковую структуру и проходят один и тот же путь эволюционного развития[6].

Каждый из живых организмов, здесь Хоренский полностью следует Платону и его школе, состоит из трех противополож-

---

[6] *G. Sabine*, A history of political theory, Oxford 1951, pp. 10—14; *V. Ehrenberg*, Der Staad der Griechen. Bd. 2, Leipzig 1957, S. 51—52; *А. А. Степанян*, Натуристорическая теория древнегреческой историографии, Природа Армении, 1983, № 2, с. 32—33 (на арм. яз.).

11—1644

ных начал: физическое (τό ἐπιθυμητικόν—вожделенное), волевое (τό θυμοειδές) и разумное (τό λογιστικόν).[7] Описывая того или иного из своих любимых героев (Хайк, Арам, Тигран Старший, Арташес II, Трдат Великий), автор, за редкими исключениями, пользуется одним и тем же набором качеств: сильный, рослый, статный, быстроногий, с божественными кудрями (физическое начало); мужественный, храбрый, отважный, искусный лучник и копьеметатель (волевое начало); умный, разумный, речистый, гениальный (разумное начало) (Хор., И. А., I, II; 13—14; 24; II, 60; 79; 82—85.). Обращает на себя внимание и другое обстоятельство. Указанные начала находятся в постоянной динамике, поочередно превалируя на той или иной стадии эволюции организма: физическое—на генезисе, волевое—на расцвете, разумное—на упадке.

Эту трехмерную схему Хоренский проецирует на историю Армении, видя в ней такие же стадии развития: генезис («начальная история наших предков»), расцвет («срединная история предков наших») и упадок («конец истории предков наших»). В основу этого закономерного движения он ставит идущую от софистов и всесторонне разработанную стоиками мыслительную оппозицию «природа-культура». В связи с этим перспектива прошлого представляется ему в виде непрерывного продвижения армянского общества от варварства к цивилизации.

Стадию генезиса армянской истории Хоренаци вырисовывает как пору господства физического («естественного») начала. Правда, здесь имеется множество позитивных моментов, о которых говорилось в связи с мифопоэтическим временем, но в целом общество находится на уровне варварства. Из слов автора можно вывести главные особенности подобного состояния. Их суть заключается приблизительно в следующем: безусловное преобладание в экономике скотоводческого уклада, слабая распространенность земледелия, полное незнание ремесел, искусств и наук; отсутствие политических институтов организации общественной жизни; преобладание в социальном поведении и психологии таких качеств, как нелюбознательность и малодушие, жестокость и неотесанность (Хор., И. А. II, 56; 59.).

---

[7] Нормальное функционирование этих начал порождает три основополагающие добродетели индивидуального и социального поведения τό λογιστικόν-σοφία (мудрость), τό θυμοειδές—ἀνδρεία (храбрость), τό ἐπιθυμητικόν—σωφροσύνη (умеренность). При преобладании мудрости между ними устанавливается гармония в виде справедливости (δικαιοσύνη). Plato, Phedr., 247 c—e; 248e; Republ., 473d—e; 565d и др. Ср. *В. С. Нерсесянц*, Политические учения Древней Греции, М., 1979, с. 145—155.

В середине этой стадии, активизировавшееся начиная с Арама, волевое начало дает импульс к политической организации общества: Паруйр Скайорди, первый из армянских правителей, добивается короны. Это как бы первая брешь во всеобъемлющем варварстве, которая непомерно расширяется уже на следующей стадии эволюции общества (Хор., И. А. I, 21.).

Стадия расцвета армянской истории знаменуется господством волевого начала. Начинается она уже со знакомой нам деятельностью Вагаршака Аршакида по устройству армянского государства. Достигнутое его усилиями согласие и единодушие, по мысли Хоренаци, способствует гораздо сильному проявлению волевого начала армянской истории. Особенно наглядно это сказывается в годы правления Арташеса Великого и Тиграна Среднего, когда, подчиняя себе соседние государства, Армения становится гегемоном Передней Азии.

Вскоре, однако, волевое начало начинает постепенно ослабевать, и Армения сначала уступает гегемонию, а далее (при царствовании Аршама и Абгара) подчиняется политическому диктату Рима. И, как в предыдущем случае, в середине данной стадии эволюции усиливаются импульсы следующей. Речь, конечно, идет об импульсах разума и цивилизации.

Переломным моментом в этом процессе, согласно Хоренскому, является период правления Арташеса II. Как в экономике, так и в духовной жизни страны происходят весьма значительные перемены: скотоводческий уклад вытесняется земледелием; появляются разнообразные ремесла, искусства и науки; смягчаются крутые нравы, появляются зачатки любознательности и утонченности (Хор., И. А. II, 56; 59.).

Важнейшим фактором цивилизационного движения Хоренский считает зарождающееся христианство. В течение столетий, шаг за шагом, преодолевая элементы варварства, оно при Трдате Великом становится государственной религией. Но окончательная победа разума и цивилизации, по концепции автора, приходится на следующую стадию эволюционного развития.

Стадия упадка рационалистической модели времени качественно отличается от аналогической стадии мифопоэтической модели. Здесь упадок и разложение отнюдь не носят всеобъемлющий характер: они охватывают только лишь государственно-политическую сферу общежития. Что касается нравственности и интеллектуальной жизни, то прогресс в этой области представляется Хоренскому неоспоримым фактом. С целью подкрепления этой идеи автор ссылается на деятельность Нерсеса Великого.

Этот духовный пастырь армян в годы тиранического правления Аршака II проводит ряд преобразований, благодаря которым

в Армении завершается переход от варварства к цивилизации. Из «безобразных варваров» армяне превращаются в «порядочных граждан». Общее благо в виде благочиния, умеренности, справедливости, великодушия становится структурообразующим центром их социального мышления и поведения (Хор., И. А. III, 20.).

Следовательно, с точки зрения рационалистического восприятия истории на стадии упадка не происходит вырождение армянского народа в аморфную и безликую массу—в нем живо здоровое начало разума. И ему предстоит вовсе не возврат к исходному состоянию своей истории, а возрождение на основе достижений цивилизации.

Это дает основание утверждать, что вопреки процессуальности и трехмерности рационалистическое время в «Истории Армении» также спиралеобразно. И фокус, на который оно ориентировано,—будущее Армении находится за рамками авторского повествования. Его воссоздание требует от читателя активного и творческого подхода.

Итак, подведем итоги. Главный труд Моисея Хоренского построен на двух, в принципе противоположных, моделях времени, которые отражают начавшийся еще в эпосе процесс самоперевода культурного феномена. Два пласта культуры, две концепции истории Армении. Первая—мифопоэтическая—результат пассивного (описательно-мнемонического) восприятия действительности. Начинается она с божественного созидания и предполагает возврат к нему. Вторая—рационалистическая—результат активного, творческого освоения действительности. Здесь действуют, с одной стороны, тенденции и законы эволюции социума, с другой—доблесть, воля, разум человека. В них залог будущего страны. В соответствии с этим в «Истории Армении» выведены два типа историков—мифопоэтический и рационалистический. Это, в сущности, сам Хоренский и его alter ego, хотя и выставленный в облике его покровителя и мецената князя Саака Багратуни. Между ними идет то мирный диалог, то напряженный спор, то непримиримый разрыв. Вместе взятые они являют тот же процесс самоперевода культуры, но уже перенесенный на уровень личности.

Н. К. ТАГМИЗЯН

РОЛЬ РЕЧЕВОГО И МУЗЫКАЛЬНОГО ИНТОНИРОВАНИЯ В ОСВОЕНИИ И ОБОБЩЕНИИ ОБРАЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ ПЕРЕВОДНЫХ ТЕКСТОВ КУЛЬТОВОГО НАЗНАЧЕНИЯ

Главное условие для глубокого и широкого освоения переводных текстов—это верная, точная передача содержания тех или иных памятников с сохранением их языково-стилистических достоинств и особенностей, а значит—с совершенным знанием как языка, с которого осуществляется перевод, так и языка, на который переводится данный текст.

Это уже предполагает и мысленное интонирование, и простое чтение сделанных переводов. Для текстов сугубо научного характера практически этим и обеспечивается успешное их освоение. Они входят в научное обращение.

В отличие от них для текстов, в частности, культового назначения сказанное—лишь первое, хотя и весьма важное условие.

Переводный памятник культового назначения осваивается в процессе живого интонирования, посредством выразительного, или художественного, или же торжественного чтения (lection solemnis), и различных видов омузыкаливания литературных текстов: речитации, псалмодии и гимнодии.

При этом, по логике самих вещей, музыкально-речевая сторона названных форм духовного вокального искусства с самого начала развивается в русле народно-национальной мелодики. Ибо певческие жанры духовного искусства, как общее правило, вырастают на основе торжественного чтения (оно же—чтение нараспев), которое в свою очередь строится на речевых ритмо-интонациях данного языка[1].

---

[1] Естественное воздействие на музыкальный компонент чтения нараспев таких факторов речевой интонации, как наличие количественно преобладающего (повторяющегося) звука, качественное (интонационно-смысловое) различение синтаксических акцентов и ритм чередования сильных (ударных) и слабых (безударных) слогов, убедительно показанс Вагнером в его большой работе, посвященной григорианскому пению. См. *Wagner N.*, Einführung in die gregorianischen Melodien, B. III, Leipzig, 1921, s. 21—22.

Так было всегда и всюду, где богослужение национализировалось[2], так было, в частности, и в древней Армении.

Известно, что здесь на протяжение всего IV столетия официальная служба армянской церкви велась на греческом либо сирийском языках. Однако существовал целый класс получивших основательное образование переводчиков, в обязанность которых входил устный перевод на армянский язык доступных народу зачал, молитв и, главным образом, псалмов (составляющих главнейшую часть служения часов, а также литургии того времени), даже в самой церкви.

Молитвы и в особенности псалмы, которые переводились устно, народ (его верующая часть) учил наизусть и пел, естественно, основываясь на собственную вековую музыкальную практику. Так возникло и, по крайней мере, к середине IV века прочно укоренилось в Армении народно-национальное направление озвучивания христианских культовых литературных текстов[3].

Но в это время на греческом и сирийском языках даже одни и те же отрывки священного писания, псалмы, славословия пророков и т. д. озвучивались в русле как речитации и псалмодии, так и гимнодии, в соответствии с изменением их местоположения в службе.

Такая дифференциация могла быть осуществлена лишь на родном языке.

После изобретения армянских письмен (405 г.) усилиями двух выдающихся деятелей—Саака Партева и Месропа Маштоца, а также их учеников переводятся Библия и другие тексты, в первую очередь Литургарий Василия Кесарийского, в результате чего богослужение арменизируется, вновь упорядочивается и обогащается.

В это же время, естественно, возникает и необходимость реформы музыкального оформления службы и обрядов, за что берутся опять-таки Саак Партев и Маштоц, положив в основу церковной песенности армянские традиционные гласы, специально упорядочивая их и обучая им учеников.

Церковь даже стихийно присваивает упоминавшееся выше народно-национальное направление псалмодии и кладет его в основу музыкального компонента первого армянского Молитвенника-Восьмигласника.

---

[2] Ср. *Т. Владышевская,* К вопросу о роли византийских и национальных русских элементов в процессе возникновения древнерусского церковного пения, М., 1983.

[3] *Tahmisjan N.,* Monodische Denkmäler Alt—Armeniens (Die Tradition der armenischen Psalmodie), Beiträge zur Musikwissenschaft, Berlin, 1970, Hef 1.

Им была Псалтырь, специально отделенная от Ветхого завета и разделенная на восемь канонов.

Этим канонам, каждому из которых присовокупляли библейский гимн-славословие, и соответствовали типовые мелодии древнеармянской системы восьмигласия.

Канон, в свою очередь, делился на семь так называемых «губха» (копула), состоящих от двух до шести псалмов (смотря по объему последних). Три остальных Давидовых псалма (148—150) приводились в качестве необходимого дополнения.

Формируется древнеармянский Часослов с добавлением к содержанию Псалтыри переведенных с греческого словесных текстов двух широко распространенных песен (вечерней «Свете тихи» и утренней «Слава в вышних Богу») и некоторых оригинальных молитв, ектений и возгласов[4].

Восемь канонов этой Псалтыри-Часослова первоначально были распределены по шести часам церковного дня и пелись в унисон, двумя хорами антифонно по два канона в первый час ночи и в час утренний; и по одному—в часы третий, шестой, девятый и вечерний.

При богослужении особо выделялись, во-первых, библейские гимны-славословия, имевшие протяжные мелодии, и, во-вторых, седьмые «губха» каждого из канонов, называвшиеся «канонаглухами» (буквально—головными частями канонов).

Они, в отличие от остальных «губха» канонов, исполнявшихся предельно просто, можно сказать, quasi recitativo, воспроизводились «громким гласом» *(բարձրագոչին բարբառով)*, как об этом свидетельствует католикос VIII в. Ован Имастасер Одзнеци[5].

Описанная Псалтырь-Часослов вплоть до VIII—IX вв. представляла единственный канонический (официально санкционированный) Сборник-Восьмигласник.

Стиль его музыкального содержания (в пределах искусства песенного пения) определяется исполнением псалмов, псалмопением или вообще псалмодическим, то есть силлабическим пением (по восьми гласам армянской монодии, упорядоченным Сааком и Маштоцем).

Пение это характеризуется предельно обобщенной образностью мелодического компонента.

До нас дошли некоторые целостные музыкально-поэтические образцы простых псалмов, а также головные части канонов старинной Псалтыри-Часослова, притом последние—в двух вариантах для обихода и для праздников.

---

[4] *Н. Тагмизян,* Музыка в Древней Армении, Ереван, 1977, с. 46—47.

[5] *Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1953, էջ 130։*

Сравнение показывает, что музыкальный компонент головных частей канонов Псалтыри отличается сложностью мелодической фактуры, выразительными распевами слогов литературного текста, довольно равномерно распределенными по всей строфе, а также мелизмами и фиоритурами, украшающими основную мелодическую канву.

Налицо полное соответствие гласовых обозначений рассматриваемых памятников в средневековых рукописях и в новейших (составленных в XIX в.) нотных сборниках. А фактура хазового (невменного) письма местами предполагает даже более сложные мелодические рисунки.

Это и понятно, если учесть, что музыкальный компонент занимающих нас монодий, известный по нотным сборникам прошлого столетия, дошел до нас, пройдя сквозь века деградации эпохи позднего средневековья.

Протяжные же мелодии упоминавшихся выше гимнов-славословий, по всем данным, так и были преданы забвению Они встречаются лишь в средневековых хазовых рукописях.

Судя по их внешним данным—по хазовой фактуре, мелодии этих гимнов были действительно протяжными, богато орнаментированными и развитыми, близкими по складу охарактеризованным выше головным частям канонов Псалтыри[6].

Итак, после перевода Библии на армянский язык, в рамках даже одной лишь старинной Псалтыри (не говоря о других книгах, например, о Литургиарии), в V—VI вв. формировались и простое, силлабического типа псалмопение, и более кантиленное пение канонаглухов обихода, и, наконец, искусство исполнения широко распевных, орнаментированных, протяжных канонаглухов праздников.

Что же касается торжественного чтения или чтения нараспев и связанных с ним различных форм речитации, то и они охватывали, среди прочих разделов Ветхого и Нового заветов, также и Давидовы псалмы.

Изучению армянской церковной речитации посвящена одна из ценнейших статей Комитаса, опубликованная в 1899 г. на немецком языке в первой книге изданий Берлинского международного музыкального общества[7].

[6] Ср. наши статьи: *Հասարակ օրերի կանոնագլուխները, «Էջմիածին», 1971, № 4:* Канонаглухи обихода, „Эчмиадзин", 1971, № 4. *Հանդիսավոր օրերի կանոնագլուխները, «Էջմիածին», 1971, №№ 9, 11:* Канонаглухи праздников, „Эчмиадзин",1971, №№ 9, 11.

[7] *Komitas (Keworkian)*. Die armenische Kirchenmusik. Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft, Leipzig, Jahrgang 1, Heft I, 1899.

В ней Комитас разбирает три формы речитации и чтение нараспев, объединяя их несколько растяжимым понятием псалмопение (или псалмодия—das Psalmodieren). Ведь псалмопение означает именно пение псалмов по восьми гласам.

На примере *սաղմոսասացություն* (буквально—псалмоговорение) Комитас кратко характеризует чтение нараспев как род вокальной музыки, который занимает среднее положение между речью и пением. «Таким способом нараспев произносятся,—пишет Комитас,—псалмы, славословия, молитвы, Ветхий завет [вообще] (за исключением книг пророчеств)».

Три формы речитации, по Комитасу, суть: пох (*փոխ* букв. чередование, антифон)—переходящий от одного солирующего голоса к другому псалом; кароз (*քարոզ* то есть проповедь) и мелодическая (или мелодизированная) речитация книг пророчеств Ветхого завета и Евангелия.

Комитас научно описывает эти формы и устанавливает музыкальное значение восьми экфонетических или просодических, знаков и знаков препинания, чем фактически дает ключ к расшифровке одной из форм искусства хазового письма[8].

Как показывают наблюдения, наиболее типичные обороты армянской церковной речитации, которые в варьированном виде фигурируют также в песнопениях армянской Литургии, непосредственно заимствованы из народно-гусанских эпических песен, где они наличествуют в качестве стилистически устоявшихся формул ораторско-вещательного характера и встречаются как в самих архаических фольклорных пластах эпоса «Давид Сасунский», так и в высокоразвитой средневековой монодии «Мокский князь».

Это обстоятельство, безусловно, придает особую художественную значимость искусству армянской церковной речитации. Она риторична по стилю и, ярко выявляя синтаксические особенности, смысловые оттенки и ударения словесного текста, свиде-

[8] Надо сказать, что указанная статья Комитаса, как, впрочем, и другие его научные работы, носит незавершенный характер. Судя по ее емкому заглавию (Армянская церковная музыка), а также подзаголовку (1—Система знаков просодии армян. А-Псалмопение), Комитасом было запланировано всестороннее исследование основных форм и жанров армянского церковного искусства. Между тем он не успел довести до конца научное описание видов даже одной лишь речитации. Описанные им формы представляют тип псалмодического речитатива, относящегося к воспроизведению самих богослужебных книг (Ветхого завета и Евангелия). Другой вид армянского церковного речитатива—рассказный, связан с текстами и книгами поучительного содержания (гандзы-проповеди, жития из сборника Четьи Минеи и пр.). Последний и по сей день остается неизученным.

тельствует о высоком уровне культуры агитации и пропаганды музыкальными средствами постулатов взятой обществом на вооружение идеологии в древней Армении.

Приплюсовав, таким образом, и чтение нараспев и речитацию к охарактеризованным выше формам озвучивания псалмов и гимнов-славословий, можем утверждать, что в древней Армении также, именно в процессе живого речевого и особенно музыкального интонирования и были до конца освоены переводные культовые тексты.

Армения в целом выходила из сферы эллинизма и входила в новую сферу византинизма.

В истории Армении эпоха эллинизма охватывает шесть веков: от III в. до н. э. до IV в. н. э. К этому периоду относятся последняя, решающая стадия формирования армянского народа и его языка, наиболее высокая ступень организации рабовладельческих отношений, их последующий кризис, выход Армении на историческую арену как самостоятельное государство, подъем экономики и расцвет культуры при усилении профессионализации искусств, в том числе и музыкального[9].

За шесть столетий эллинизм в Армении пустил глубочайшие корни. И в результате именно этого Армения смогла стать первой в мире страной, объявившей христианство государственной религией в 301—302 гг.

В течение всего IV столетия продолжалось осуществление перехода от эллинизма к византинизму. Исподволь созревало появление решающего фактора—создания национальных письмен в начале V в.

Византизм представлял явление, аналогичное эллинистической культуре, особенно в отношении органического сочетания жизненных элементов западной и восточной цивилизации, на другой, более высокой ступени мирового общественного развития.

В общем византинизм отличала непосредственная наследственная связь с эллинизмом. И не только армяне, но и ряд других народов, ранее входивших в сферу эллинизма, позже, благодаря естественному ходу исторических событий, были охвачены византинизмом и надолго[10].

---

[9] *Н. Тагмизян*, Обзор данных об эллинистической культуре древней Армении, в кн.: Проблемы Античной истории и культуры (доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене»), Ереван. 1979, с. 165.

[10] Византинизм сохранил свое прогрессивное значение на всем протяжении раннего средневековья и больше—вплоть до середины XII столетия. Но позже он явно изживает себя, в то время как на Западе мощное развитие культурной жизни привело к эпохе Возрождения, а потом и к Новому времени.

Между тем, в частности, армянская действительность в целом до XIX в. не смогла преодолеть окостеневшие традиции византинизма по целому ряду внутренних и особенно внешних причин. Естественно думать, что в эпоху зрелого феодализма в центральной Армении и Киликийском армянском государстве армянская церковь могла бы с должным вниманием следить за развитием западнохристианской духовной музыки и пользоваться опытом, изо дня в день накапливаемом в ее лоне, невзирая на все разногласия по догматическим вопросам, как это делала она некогда по отношению к самому византийскому искусству.

Вместе с тем одним из важнейших факторов, способствовавших окончательной кристаллизации византинизма и по существу соединивших два крупных явления—эллинизм и византинизм, была, в частности, национализация богослужения в странах, связанных с Византией—в Армении, Сирии, Грузии и пр.

Это дает нам ключ к более глубокому пониманию диалектического единства национального и интернационального, вечного движения от одного к другому, а также той роли, которую играет в этом искусство, в том числе и музыкальное.

Интернациональное по охвату и значению явление—эллинизм, изжив себя, сперва как бы дробится на части, распределяясь по составляющим его национальным разделам. В последних эти части, приобретая принципиально обновленные формы, в сумме вновь образуют другое крупное явление—византинизм, в чем особую роль играет духовное профессиональное вокальное искусство, объединяемое общностью восточнохристианского богослужения и обогащенное различными цветами национальных музыкальных культур.

Одним из главных результатов эпохи эллинизма в целом было составление и окончательная редакция Священного писания на греческом языке. С его переводом на национальные языки создаются условия для успешного осуществления национализации богослужения—существеннейшей стороны содержания византинизма.

Национализация по существу касалась формы христианского богослужения.

Национальная форма богослужения в странах восточнохристианской цивилизации, в том числе и Армении, обуславливалась не только церковно-литературным языком данного общества, со временем повсеместно превращающемся в непонятный для широких кругов народа книжный язык, но и музыкой, вырастающей, как говорилось, из речевых ритмоинтонаций соответствующего

языка и, следовательно, отличающейся национальной характерностью.

Однако музыка, сколько бы ни были в ней подчеркнуты национально-характерные черты (и даже как раз благодаря им), по своей природе не только не воздвигает барьеров для чужеземцев, но и сближает народы, в силу своего художественного воздействия на слушателя.

Известно, что еще в раннем средневековье профессиональная духовная музыка достигла высокой степени художественного совершенства в Византии, Сирии, а вслед за ними—в Армении и других странах восточнохристианского мира, границы которого все раздвигались, вплоть до первых веков второго тысячелетия. И всюду повторялись аналогичные процессы освоения переводных текстов культового назначения через речевое и (тесно связанное с ним) музыкальное интонирование, пока не оформились все известные ныне национальные разделы восточнохристианского богослужения. Высоко развитая в них духовная музыка своими огромными возможностями художественного обобщения стала тем важнейшим компонентом, который объединял в одно громадное целое все восточнохристианское многоязычное богослужение.

А. Г. ДРОСТ-АБГАРЯН

ВОПРОСЫ ПОЭТИКИ БОГОРОДИЧНЫХ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И АРМЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИЯХ

Гимны в честь Богородицы, именуемые θεοτόκιον в византийской и մեծացուցէ (величит) в армянской литературах, не следует путать с канонами или кондаками, посвященными богородичным праздникам (рождеству, благовещению, успению Богородицы). Теотокион-мецацусцэ входит в состав любого канона как самостоятельная часть и имеет в нем свое фиксированное место. В греческом каноне это его девятая песнь в целом и последний тропарь каждой оды, в армянском—один из девяти шараканов, составляющих армянский канон.

На уровне жанровой номенклатуры эти наименования несут разную терминологическую нагрузку. Теотокион—термин в несколько другом смысле, чем мецацусцэ. Если теотокион является редким наименованием в терминологической системе византийской гимнографии, отражающим внутреннее содержание текста, то армянское название только еще раз подтверждает правило, общее как для византийской, так и армянской культовой поэзии. Гимн обозначается по своей функции и месту в церковном богослужении. Первоначально мецацусцэ пелся вслед за знаменитой новозаветной песнью Богородицы «Величит душа моя Господа» (Евангелие от Луки: 1,46), примыкал к «Величит». Отсюда и его название. Аналогичным образом конструируются жанровые наименования μεγαλυνάριον в греческой и Magnificat в латинской номенклатурах. По этимологическому и лексическому составу слова мегалинарион больше соответствует армянскому мецацусцэ. Однако это не терминологический эквивалент, так как гимны мегалинарион посвящались не только Богородице, но также богу и другим святым, тогда как в армянской гимнографии мецацусцэ—песнь, резервированная исключительно для Девы Марии.

О том, что богородичны являются и осознаются отдельными жанровыми единицами, в византийской литературе свидетельствуют акростихи канонов, слагающиеся из начальных букв теотокионов, в армянской—цикл богородичных, посвященный празднику Воскресения.

Если молитвенное назначение гимна лучше всего реализуется в покаянных песнях, дидактическое—в погребальных, то третий основной компонент жанровой формы гимна—славословие и похвала—выразительнее всего проявляется в богородичных.

Как в византийской, так и армянской литературах гимн понимается как одна из форм общения человека с богом, входящая в систему «договора» с ним. Человек приносит богу духовную жертву, состоящую из хвалы, молитв и благословения в песне и с тем, чтобы получить от него в ответ потерянную вследствие грехопадения ризу благословения.

Образ песнопений и молитв как жертвы наглядно вырисовывается в одном надгробном богородичне:

«То же мы поем тебе ангельским гласом,
преподнося тебе в дар золото,
ладан, смирну и алоэ» (III, 685).[1]

Ссылка сразу на два библейских эпизода очевидна. Лексическая оболочка образа оживляет в памяти и соединяет словесную структуру евангельских сцен «Поклонения волхвов» и «Снятия с креста Иосифом и Никодимом». 1) «И падши поклонились Ему; и открывши сокровища свои, принесли Ему дары: *золото, ладан и смирну.»* (от Матф. 2, 11). 2) «После сего Иосиф из Аримафеи, ученик Иисуса... пошел и снял тело Иисуса. Пришел и Никодим..., и принес состав из *смирны и алоя*, литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи» (Иоанн: 19, 38—40).

В этом гимне, а также в послужившем для него источником отрывке от Матфея слово «дар» (греч. δῶρα) передано армянским словом «патараг», прежде всего обозначающим жертву (греч. θυσία, προσφορά). В армянском языке это слово менее всего употребляется в значении «дара», а в современном языке осталось только его последнее значение литургии (патараг=греч. λειτουργία).

Вызывая в памяти сцены преклонения перед Христом и погребения Христа (напомним, что в библейской символике образ распятого Христа сопоставляется с закланным жертвенным агнцом), метафора из вышеприведенного богородична создает образ невещественной жертвы, состоящей из песен и плача. Сожжен ладан со смирной благозвучных песнопений славословия, сожжен состав смирны и алоэ погребального оплакивания, и исходящие

[1] См. Шаракан духовных песнопений армянской церкви. Эчмиадзин, 1861. Цифра, проставленная рядом с этим сокращением, указывает на страницу гимна.

от них благовония растворяются в духовном жертвоприношении богу.

Осознание потери благословения; следовательно, тематика скорби, смерти, горести определяют поэтику мольбы и размышлений в покаянных и погребальных гимнах. В богородичных же гимнах выражены надежда и мечта о возвращении божественного благословения и вместе с тем радости, жизни и сладости. Топика скорби из покаянных и погребальных гимнов отступает перед топикой радости богородичных:

„Как причину радости нашей Тебя славлю так" (Acat. 3,5).[2]

„Радуйся, скорбящих (πενθούντων) уверенное возражение (ἀντίληψις). (Acat. 13,10).

«Радуйся, радостью все наполняющая». (Acat. 8,6).

Мария—сама радость и излучает всем радость. «Стирающая пот и слезы»,—называет ее гимнограф в армянской апокрифической песне Богородице (Шап 2,2)[3] и он не единственен в поэтическом поклонении ей: «радость миру» (III, 1), «радость для скорбящей природы моей» (III, 13), «радостная утренняя звезда» (III, 9), «радость для сердец» (Шап 11, 19), «радостное украшение скинии» (Шап 16, 19), «радостная пресвятая Дева» (III, 18), «светлейшая радостная навеки девственница» (III, 29), «Ты—радость ангелов» (III, 36), «радость для всех племен». Вот неполный перечень именований, заверяющих «радостность» богородицы.

Определение «радостная», «обрадованная» является постоянным эпитетом Богоматери, характеризующим только ее одну. Формы приветствия «радуйся», «веселись», «ликуй», «здравствуй» (греч. χαῖρε, τέρπου, арм. *խնդա, ցնծա, բերկրեա, ուրախ լեր, զվարճացիր, ուրախացիր*) представляют собой характерные для Богородицы формульные обращения.

Плач и печаль не приличествуют Богоматери. В кондаке Романа Сладкопевца «Мария перед крестом» (строфа 5,2) говорится: «Не подобает тебе плакать, ибо радостной именуешься» (Οὐ γὰρ πρέπει σοι θρηνεῖν, ὅτι κεχαριτωμένη ὠνομάσθης). Жанровая форма хайретизмов своим происхождением обязана именно гимнам Богородицы.

[2] Здесь и дальше сокращение Acat. следует читать: Acathistus de B. Virginis Transitu.—in J. B. Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata. Parisiis, 1876, t. I, p. 263—272.

Все переводы в тексте—наши.

[3] Это сокращение здесь и дальше указывает на книгу С. Аматуни «Древние и новые апокрифические или неканонические шараканы, Вагаршапат, изд. Эчмиадзина, 1911. Указывается страница и номер гимна.

Приветствие в рефренах «Обрадованная, радуйся» (κεχαριτωμένη, χαῖρε), многократно повторяясь и варьируясь в текстах богородичных, как бы укрепляет договор верующих с Богоматерью: «Радуйся и радуй».

Молящийся, изнемогающий от горя и печали в покаянных и погребальных гимнах, в богородичных перестает скорбеть и ненадолго забывает боль.

В чем же источник радости в Богоматери?

Мария—упразднительница причины скорби.

Как известно, причиной всех бед—горя, смерти и грехов рассматривается проклятие бога за преступание заповеди и грехопадение; а статус главной виновницы за случившееся испокон веков оставался за прародительницей Евой. Христианская мораль противопоставляет Еве Богородицу. Образ Богородицы всегда сопряжен с образом Евы. Если Ева является источником проклятия и бед, то Богородица снимает проклятие и поднимает завесу скорби, являя источник радости и освобождая ключ к благословению.

В первой паре хайретизмов знаменитого «Акафиста Богородице»[4] сказанное констатируется так:

«Радуйся, чрез которую радость воссияет,
радуйся, чрез которую проклятье исчезнет».
(ср. также: Радуйся, радости людей пища,
Радуйся, проклятья предков разрешение»).

В армянских характеристиках Богородицы также этот момент наличен: «Упразднительница проклятия» (III, 50), «упразднительница печали праматери Евы» (III, 143), «благовоние бессмертия для нас, рожденных от Евы» (III, 58), «чрез тебя разрешилась печать приговора, чрез тебя восстала греховная мать падшая» (III, 40; ср. «Радуйся, падшего Адама воззвание» и «исправление людей» (Ἀκαθ. 1,8 и Ἀκαθ 11,6)).

Дева Мария является путеводительницей и проводницей людей в царство небесное, в рай:

«Чрез тебя отворилась опечатанная серафимами дверь,
чрез тебя было дано нам древо бессмертия» (III, 511).

[4] В нашем тексте «Акафист Богородице» сокращается так: Ἀκαθ. и приводится по изданию Ἀκάθιστος. Anonymous. The akathistos hymn.—in: Trypanis C. Fourteen early byzantine cantica. Wien, 1968, p. 29—39.

Сам Акафист мы не относим к богородичным в узком смысле слова, а пользуемся его уподоблениями, выявляя образ Богородицы, ибо в нем как в своеобразном каталоге отшлифованы и суммированы характеристики из всех богородичных.

Богородица называется «путем в царство» (III, 60); «отворяющим ключом рая отрады» (III, 67; ср. греч. «Радуйся, ключ царства Христа» =ἡ κλεὶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας и „Радуйся, отворение врат рая“=παραδείσου θυρῶν ἀνοικτήριον: (Ἀκαθ. 15,1; 7,9), „служительницей сладости святой“ (Ἀκαθ. 11,5); „приемницей манны“ (Ἀκαθ. 11,14).

Через Марию, «саженца жизни, плода благословения», возвращается людям благословение, и люди, в благодарность ей за это называют ее «единственной благословеннейшей среди женщин» (ἡ μόνη ἐν γυναιξὶν εὐλογημένη. AGCC[5] 64, 12; III, 63).

Как известно, в библейской поэтике небесное царство—это та незнакомая страна, то неведомое царство, куда стремится душа каждого верующего. Туда направлены взоры и высшие мечты также воспевающих гимны. Рай также входит в это царство. Если небесное царство в целом—чистая обитель божественной власти и благ, вечного света, славы и блаженства, место умиротворенного покоя, свободное от горестей и тревог жизни, «обитель всех радующихся» (JD[6], 20), то образ рая совпадает с конкретными представлениями о земном цветущем и роскошном саде, живописном «райском уголке» («locus amoenus»)[7] с долинами и луговинами, с пением ручейков и птиц, со спасительной прохладой и отдохновением у водных потоков или в тени деревьев, под шатром листвы.

Поэтому для поэтики богородичных характерны растительные образы, вызывающие ассоциации с райским садом и «деревом благословения», которые оборачиваются здесь жизнерадостной гранью:

«Сладостного плода словесная отрасль,
с которого сняли нам лозу неисчерпаемую
в радость скорбящим от изведения древа познания» (III, 42;
р. греч. χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλῆμα,
χαῖρε, καρποῦ ἀθανάτου κτῆμα
Ἀκαθ. 4,6—7).

Богородица именуется *«садом* благообразным», *«древом* жизни процветшим», неувядаемым *цветком»*, «предивным *цветом,*

[5] AGCC следует читать Anthologia graeca carminum christianorum. ed. W. Christ, *M. Paranikas*. Lipsiae, Teubner, 1871.

[6] JD1=*Joannes Damascenus*. Ἰδιόμελα ἐν ἀκολουθίᾳ τοῦ ἐξοδιαστικοῦ.—in: Daniel H. A. Thesaurus hymnologicus. t. 3, Lipsiae, 1846, p. 96—97.

[7] Ср. *E. R. Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948, c. 199, 202—206.

12—1644

благоухающим в Эдеме», «сладостной *росой,* благоугодной ангелам» и т. д.[8]

Метафоры с древом жизни занимают строфу, а иногда и целый гимн:

«Древо ладана, посаженное Богом,
из благоухающего сада,
тебя над потоками вод Духа посадили,
и бессмертия плод в час ты принес нам.
Нетленный росток
из божественного рая ниспал в чрево твое,
произрастил ты с корня Иесеева цвет,
благообразным девственным рождением...» (III, 162—163).

Образ райского дерева вдохновляет также греческих поэтов: «Радуйся, дерево светлоплодное, от которого питаются верные, «Радуйся, древо благосеннолиственное, под которым укрываются многие» 'Ακαθ. 13,10—11).

Шатер из листвы символизирует в гимнах небесный шатер бога. Небесный шатер бога подается, интерпретируется и воспринимается, понимается через шатер листвы сада. Так внутри одной метафоры встречаются, сливаются и переплетаются образы зеленого сада, райского Эдема с символикой небесного царства. А Мария с ключами от дверей царства благословения настолько прочно вошла в его образ, что стала мыслиться как неотделимая частица его, или отождествляться с ним: «Рай божественный», «рай радостный», «земля обетованная» и т. д.[9]

В образе Девы Марии сконцентрированы все атрибуты небесного царства: бессмертие, вечность, свет, жизнь, благость, радость.

1. *Мария—жизнь.*

Уничтожение грехов и смерти приводит к жизни. Богородица сравнивается с вновь бьющим родником после долгого перерыва (пленения), с долгожданным дождевым облаком: «Ты—запечатанный ключ живой воды, которую дала жаждущему моему естеству напиться» (III, 21); «многоводный родник» (III, 678); «Родник жизни, бьющий с Эдема, которым оросилась земля...» (III, 128) и т. д.[10]

---

[8] Эти и подобные растительные образы см. III, III 5, III 41, III 58, III 162—163, III 213, 'Ακαθ. 5,6—7; 10; 12; 7,9; 11,14—17; 13,6; 10—11; 15,15—16.

[9] Об образе Богородицы как путеводительницы в небесное царство и в рай, посредницы и ходатаицы см. III 3, III 9, III 13, III 60, III 62, III 64, III 143 III 511, III 675; 'Ακαθ. 3, 10—11 5, 16—17; 13, 14; 16; 15, 12—13; Θεοφ. 3, 20—21;

[10] См. также III 11—12, III 25, III 36, III 59, III 62, III 128, III 141, III 213, III 675; 'Ακαθ. 23,9 и т. д.

2. *Мария—свет.*

Богородица, излучая радость, рассеивает скорбь, сияя светом, изгоняет тьму. Световая метафорика восходит к ветхозаветным образам неопалимой купины и огненного столпа. Богоматерь именуется «столпом светлым, не ведающим тьмы» (III, 11: ср. греч. «Радуйся, огненный столп, ведущий тех, кто во тьме», 'Ακαθ. 11, 12). Богородица сама свет и носительница света: «свет, матерь света» (III, 28, ср. греч. «Радуйся, матерь незаходимой звезды» 'Ακαθ. 9,6); «факел неугасимый, светильник и лампада» (Шап 42, 76; ср. греч. «Радуйся, светильник неугасаемого света», 'Ακαθ. 21,7); «восприемница света» (III, 25); «восход солнца света праведного» (III, 58: ср. греч. «Радуйся, звезда, являющее солнце» 'Ακαθ. 1,14) и т. д.[11]

Как в армянских, так и в греческих гимнах Мария сравнивается с невестой по признаку чистоты (ср. рефрен Акафиста «Радуйся, невеста, неневестная»; арм. «невеста непорочная» III, 45) и по признаку особой красоты и праздничности, сияющей светом украшений: «краса, сияющая жемчугом» (III, 675); «жемчугообразная и пурпурноодетая всечудославная Дева» (III, 470); «Из Ливана явившаяся невеста, облеченная ныне в солнце, ты окуталась им, а под ногами твоими—луна теневидная» (III, 11: ср. Откровение св. Иоанна, 12,1).

3. *Мария—чистая от грехов и очищающая от них.*

Богоматерь представляет собой то радостное состояние после искупления грехов, о котором мечтает молящийся в гимнах. К Богородице взывают как «к чистому голубю», «к полю, чистому от колючек грехов», «к облаку, легкому от земных желаний» и т. д.[12]

Григор Нарекаци, посвятивший специальную главу Богородице в своей поэме, называет ее «бесприм*е*сной как воздух», «чистой как свет», «нерастворимой как образ денницы вышней»; «более чистой, чем обитель святынь, где нога не ступала» (80,1)[13].

Подобно тому как верующие в гимне воспевают обрадованную Богородицу с тем, чтобы и она их радовала, так и искупленная Мария восхваляется с тем, чтобы приносила искупление: «Ты—искупительница грехов» (III, 50); «Радуйся, искупление

---

[11] Ср. также III 16, III 21, III 42, III 45, III 49, III 60, III 63, III 65, III 142, III 299, III 366, III 510; 'Ακαθ 3,17; 13,8; 21,1—10.

[12] См. III 5—6, III 16, III 18, III 32, III 36, III 42, III 49, III 59, III 60—62, III 454, III 675, 'Ακαθ. 21, 14 и т. д.

[13] *Григор Нарекаци.* Книга скорбных песнопений. Венеция, св. Лазарь, 1844.

всей вселенной» ('Ακαθ. 5,15); «Радуйся, прощение многих грехов» ('Ακαθ. 13,15); «Радуйся, избавление слез Евы» ('Ακαθ. 1,9); «облако легкое, светлое, неспособное к влажности, источившее росу жизни на засохшую природу мою» (III, 367).

3. Мария—спасительница.

Богородица воспевается как избавительница от адского пламени и смерти, спасительница от лукавого и зла: «Всех спасения матерь», «врата спасения», «защита от невидимых зверей», «поправшая блуждание лжи» и т. д. [14]

4. Мария—надежда, опора и покров.

В армянских гимнах Богоматерь именуется следующими эпитетами: «Покров и надежда», «якорь надежды и твердости», «причина для надежды бессмертия» и т. д.[15]

Греческие гимны присоединяются к этим характеристикам: «Радуйся, покров мира, шире облака» ('Ακαθ. 11,13); «пристань для мореходов жизни» ('Ακαθ. 17,17); «Богородица, надежда всех христиан, покрой, стереги, охраняй уповающих на тебя» (AGCC 85, 31—33) и т. д.

Мария—посредница и ходатаица.

Богоматерь близка и дорога людям прежде всего тем, что соединяет в себе земную, человеческую сущность с небесным, божественным:

«Светильника мысленного, тебя, несущую,
свет божественности, сопричастный (ὡμίλησαν)
плотью сущности людей, Богоматерь,
все мы знаем (Θεοφ.[16] 3, 19—21).

Двоякую, посредническую сущность Богородицы выразительно показывает пара хайретизмов из Акафиста:

«Радуйся, противоположности воедино приводящая,
Радуйся, девство и материнство сочетавшая» (15, 12—13)

Через Богородицу лежит путь сближения людей с богом:

«Радуйся, лествица небесная, чрез которую сошел Бог,
Радуйся, мост, переносящий сущих от земли к небу».
('Ακαθ. 3, 10—11).

В пятой строфе Акафиста эта же мысль варьируется следующим образом:

«Радуйся, Бога к смертным благоволение,
Радуйся, смертных к Богу дерзновение» (16—17).

---

[14] См. III 22, III 37, 'Ακαθ. 3,13; 7,8; 9,8· 10; 12—16; 11,7—9.

[15] См. ΑΚμκ='Ανδρεου Κρήτης τοῦ μεγάλου κανόνος σὸ πρῶτον τμῆμα.-in: AGCC, 84, 31—32, 'Ακαθ. 7, 13—15; 15,17; 17,16: III 12, III 63—64, III 500.

[16] Это сокращение следует читать: Θεοφ=Θεοφάνους ετιχηρά νεκρώσιμα κατὰ τοὺς ὀκτὼ ἦχους.—in: AGCC, p. 122—130.

Однако путь сближения людей с богом пролегает именно в беседе верующих с богом, в молитве. Поэтому главная функция Богоматери в роли посредницы заключается в передаче молитв от людей к богу. Обращение «ходатаица» является единственным эпитетом, соперничающим с формульным именованием «обрадованная». Богородица стоит во главе заступников за людей перед богом (ср. «Радуйся, угодное молитвы кадило», 'Ακαθ 5, 14). В одной славянской «Молитве Богородице» выразительно показана эта ситуация: «...ибо сам я за множество беззаконий моих не смею простереть (руки) и просить прощения, но тебе предлагаю ходатаице и теплой молитвеннице, ибо материнское к рожденному из тебя Богу имеешь дерзновение».[17]

Здесь следует обратить внимание на одно различие в армянской и византийской гимнографии. Если мецацусцэ—это исключительно песнь славословия и радости, похвала, то теотокион в равной мере содержит тему мольбы. В византийской литературе существует такая категория богородичных гимнов как покаянные теотокионы (ср. также характерный для славянской гимнографии жанр молитв Богородице). Если в греческих богородичных молитвенный элемент и роль Богородицы как молитвенницы занимают центральное место, дают толчок возникновению богородичных только с молитвенным назначением, то в армянских богородичных они редуцированы в рефрене. Это, возможно, объясняется тем, что в армянском каноне функцию молитвы целиком берет на себя специальный покаянный гимн «помилуй», предваряющий мецацусцэ. Этим обусловлено и то, что в армянской гимнографии совершенно отсутствует жанровая разновидность греческих теотокионов—σταυροθεοτόκιον (слав. «крестобогородичен»), изображающая Марию у креста перед распятием сына, и ее терминологический эквивалент. В крестобогородичных также присутствует топика покаяния и скорби, чуждая армянским мецацусцэ. Наоборот, в армянских богородичных если славословия Богородице и понижаются на тон к минорной покаянной топике, то разрешаются лишь в характеристиках, выражающих умиротворение и покой.

Мария—восхваляемая.

Однако все же как в армянских, так и греческих богородичных нормой остаются похвальные эпитеты, при этом, в превосходной степени. Никому не расточается столько похвал. Мария—самая возвышенная, самая мудрая, прехвальная, пресвятая, пресветлая.

«Ты—лучезарнее, чем солнце, Мариам,

---

[17] Молитвослов. Киев, 1899, с. 278.

Ты—выше, чем небо, Мариам» (III, 66);
Ты—выше серафимов и многоокиx херувимов, Богоматерь, Богородица»,—воспевают ее в армянских мецацусцэ (III, 11; ср. греч. «Радуйся, высота неудобовосходимая человеческим умам; радуйся, серафимов и многооких херувимов, Богоматерь, глубина неудобозримая и ангельским очам» 'Ακαθ. 3, 16).

Поэты состязаются в сочинении определений в превосходной степени для славословия Богородицы. Даже на первый взгляд, казалось бы, в обычном обращении «Ты—радость ангелов» (III, 36) кроется эта степень. Как уже говорилось, все обитатели небесного царства и все, исходящее оттуда, имеет печать бессмертия, вечности, благодатности, ослепительного света и радости. Корни, выражающие последние два качества, вошли в структуру лексем հրեղէնք (огненные) и զուարթունք (радостные), эквивалентно слову հրեշտակք (ангелы), обозначающие в древнеармянском языке понятие «ангел». Именно ангелы получили право из всех обитателей небесного царства называться «радостными»=զուարթունք. Когда в гимнах взывают к Богородице: «Ты—радость радостных», значит ставят ее выше «радостности» ангелов. Богородица—радость радостей (ср. греч. ἁγία ἁγίων μείζων: 'Ακαθ. 23,7).

Богородица—вместилище, носительница и знамение божественного существа.

Большинство обращений к Марии, однако, содержат эпитеты, характеризующие ее именно как Богородицу и Богоматерь, вместилище божественной сущности, священный сосуд, где был зачат бог. Поэтому они являются двучленными. Будучи посвященными Богоматери, эти эпитеты почти всегда содержат в себе характеристики бога. Например, в инвокациях к Богоматери «свет, матерь света»; «надежда и матерь спасения»; «руно, воспринявшее росу небесную»; «огнище божественного пламени»; «корень саженца бессмертия» и т. д., можно выделить характеристики Христа—свет, спасение, роса небесная, божественное пламя, саженец бессмертия и т. д. [18]

Композиционный принцип армянских богородичных основан на нагнетании таких метафорических именований, очень часто развернутых в определительных придаточных предложениях с союзом «которая» («Ты, которая...»), или же на перечне ключевых символов, восходящих к ветхозаветной и новозаветной поэтике.

Если в византийской литературе «Акафист Богородице» представляет собой своеобразный каталог эпитетов, посвященных Богородице, и тем самым является зачинателем жанровой формы акафистов, строящейся именно по такому композиционному принципу, то отсутствие аналогичного памятника и жанра в армянской духовной поэзии восполняется распространением этого принципа на все богородичны, что дало основание немецкому исследователю Фридриху Хайеру говорить об «адаптации византийского «Акафиста» к армянской церковной жизни» Григором Нарекаци.[19] Это предположение сопровождается тезисом о том, что несмотря на оппозиционную позицию армянской церкви по отношению к халкедонитской Византии, литературный круг Нарекаци (в монастыре Нарека) несет влияние византийской литературы, следует ее лучшим традициям.

Подводя итог, следует заметить, что прослеженные расхождения в композиции и поэтической образности греческих и армянских богородичных гимнов, не являются определяющими для противопоставления двух поэтик. Они все, так или иначе, разрешаются в ведущей теме радости, в усовершенствованной здесь, как нигде, форме похвалы и славословий предмету почитания.

---

[18] Богородица как вместилище, носительница и знамение божественного существа выступает в именованиях: восход (III 9, III 17, III 63, III 112, III 143, III 366, III 473, III 511; 'Ακαθ. 3,14; 9,7; 11), дверь (III 15,III 18—19, III 56, III 60, III 63; 'Ακαθ. 15,7; 19,7), жезл (III 675), ковчег (III 9, III 11, III 17, III 511; 'Ακαθ. 23,8), купина (III 17, III 50, III 56, III 59, III 60, III 500, III 675), куша (III, 9, III 675), мать (III 21—22, III 60, III 64, III 142, III 366, III 510; 'Ακαθ. 3,14; 5,8—9; 7, 6; 13, 12; Θεοφ. 3,19; 9,6; Αχμκ 1,86), место (III 17, III 473; 'Ακαθ. 15,6), обиталище (III 21, III 28, III 33, III 37, III 60, III 675; 'Ακαθ. 1,15; Αχμκ 3, 85), обоняние (Шап 4,5; 'Ακαθ. 5,14; 21, 16), основание (III 20, III 64, III 675; 'Ακαθ. 23, 12), печь (III 6), руно (III 16, III 19, III 63), седалище (III 63—64, III 511; 'Ακαθ. 1,12); серафим (III 50, III 60, III 367, III 675), скала (III 500, III 675; 'Ακαθ. 11, 11), скиния (III 11, III 17, III 20; 'Ακαθ. 23,6), столп (III 16, III 49, III 64, III 299, III 500, Шап 6,7; 'Ακαθ. 11, 12), херувим (III 16, III 367; 'Ακαθ. 15, 10), храм (III 17, III 22, III 32, III 37, III 55, III 57, III 59, III 285, III 299, III 675; 'Ακαθ. 23, 2), чаша (III 11, III 16, III 299, III 511, III 675; 'Ακαθ. 21, 15), чертог (III, 32, III 59).

[19] *F. Heyer.* Die Glaubensaussagen der Elegien des heiligen Gregor von Nareg.—In: Unser ganz s Leben Christus unserm Gott Überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Herausg. von R. Hauptmann. Göttingen, 1982. Bd 17. s. 3

АРХИТЕКТУРА И ИСКУССТВО

А. В. ПАЙКОВА

АРХИТЕКТУРНЫЕ МОТИВЫ В ПАМЯТНИКАХ СИРИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ

Сирийская культура исторически развивалась в тесном взаимодействии с целым рядом средневековых восточно-христианских культур и в том числе—с армянской. Эта культурная общность—при несомненном взаимном своеобразии—проявлялась в самых разных аспектах: в литературе, где складывался одинаковый репертуар, единая система жанров, художественных приемов и принципов композиции;[1] в художественном оформлении рукописей, где армянские и сирийские миниатюристы нередко использовали одни и те же иконографические схемы и образцы, что позволяет говорить «о едином сиро-армянском круге в период раннего христианства»[2], и, наконец, в архитектуре, сирийско-армянские связи которой отмечались исследователями неоднократно.[3]

Сирийско-армянские культурные связи в эпоху раннего средневековья и общность типологических черт многих явлений обеих культур объясняют использование разными авторами независимо друг от друга одних и тех же методов исследования этих явлений.

В1982 г. вышла из печати статья К. А. Матевосяна «Арка, находящаяся на дороге Оромос-Ани».[4] Сопоставляя этот архитектурный памятник с известной миниатюрой Ахпатского Евангелия «Въезд в Иерусалим» художника Маркарэ (1211 г.), автор отмечает, что изображенные на миниатюре ворота, ведущие в город, имеют много общих черт с анийской аркой. Принимая во внимание то обстоятельство, что художник жил и работал в Ани и мог использовать знакомое ему строение как прототип для своего рисунка, К. А. Матевосян приходит к выводу, что анийский памятник представляет скорее въездные городские ворота, чем триумфальную арку или колокольню, как это было принято считать ранее.

Оставляя в стороне вопрос о возможности полного отождествления архитектурного образа миниатюры с конкретным сооружением, отметим, однако, плодотворность метода сравнительного изучения источников, столь не похожих по характеру и назначению.

В статье, предлагаемой ниже, этот метод использован применительно к сирийскому материалу. В круг сопоставляемых источников, кроме описаний памятников средневековой архитектуры и образцов изобразительного искусства, включены произведения повествовательной литературы, в частности агиографы. Цель такого сопоставления мы усматриваем в том, чтобы, с одной стороны, точнее постигнуть смысл не вполне развернутых, подчас только намеченных агиографом реальных ситуаций, которые в памятнике иного плана могли быть отражены более открыто, а, с другой стороны, глубже проникнуть в творческий замысел живописца, обращаясь к соответствующим сценам, полнее освещенным в житиях и мартириях.

Памятники агиографии, несмотря на их скованность канонической формой, необычайно живо отражали все проявления окружающей действительности. Житийные тексты, будь то подлинные или вымышленные, в силу своей принадлежности к разряду биографий описывают основные события в жизни человека: рождение, обучение в школе, женитьбу, жизнь в монастыре или в пустыне, научную или организаторскую деятельность на ниве духовного просвещения, смерть. В соответствии с этим в подобных сочинениях можно найти сведения об организации и системе обучения в школе, об укладе и хозяйственной жизни монастырей, об экономическом положении и уровне науки, о взаимодействии церкви и светской власти, а также отражение обрядовой стороны жизни: повествования о свадьбах, похоронах, порядке богослужения и т. д. Мученичества, как правило, дают подробные описания идеологических споров, пыток и судебных разбирательств.

---

[1] *Н. В. Пигулевская,* Культура сирийцев в средние века. М., 1979; *М. Г. Авдалбекян,* Становление армянской художественной прозы. (V век). Автореф. докт. дис., Ереван, 1972; *К. С. Тер-Давтян,* Памятники армянской агиографии. Ереван, 1973; *Л. А. Тер-Петросян,* «Восточные мученики» Авраама Исповедника. (Текстологическое исследование) Ереван, 1976; *его же:* Древнеармянская переводная литература. Ереван, 1984.

[2] См., например: *Л. Закарян,* Из истории васпураканской миниатюры. Ереван, 1980, с. 18, 19 и далее.

[3] *Н. Я. Марр.* Ереруйская базилика. Ереван, 1968; *Н. М. Токарский,* Архитектура Армении IV—XIV вв. Ереван, 1961; *А. Л. Якобсон,* Армения и Сирия. Архитектурные сопоставления.—Византийский временник, вып. 37, М., 1976.

[4] См. Историко-филологический журнал. Ереван, 1982, № 1 (96), с. 143—149.

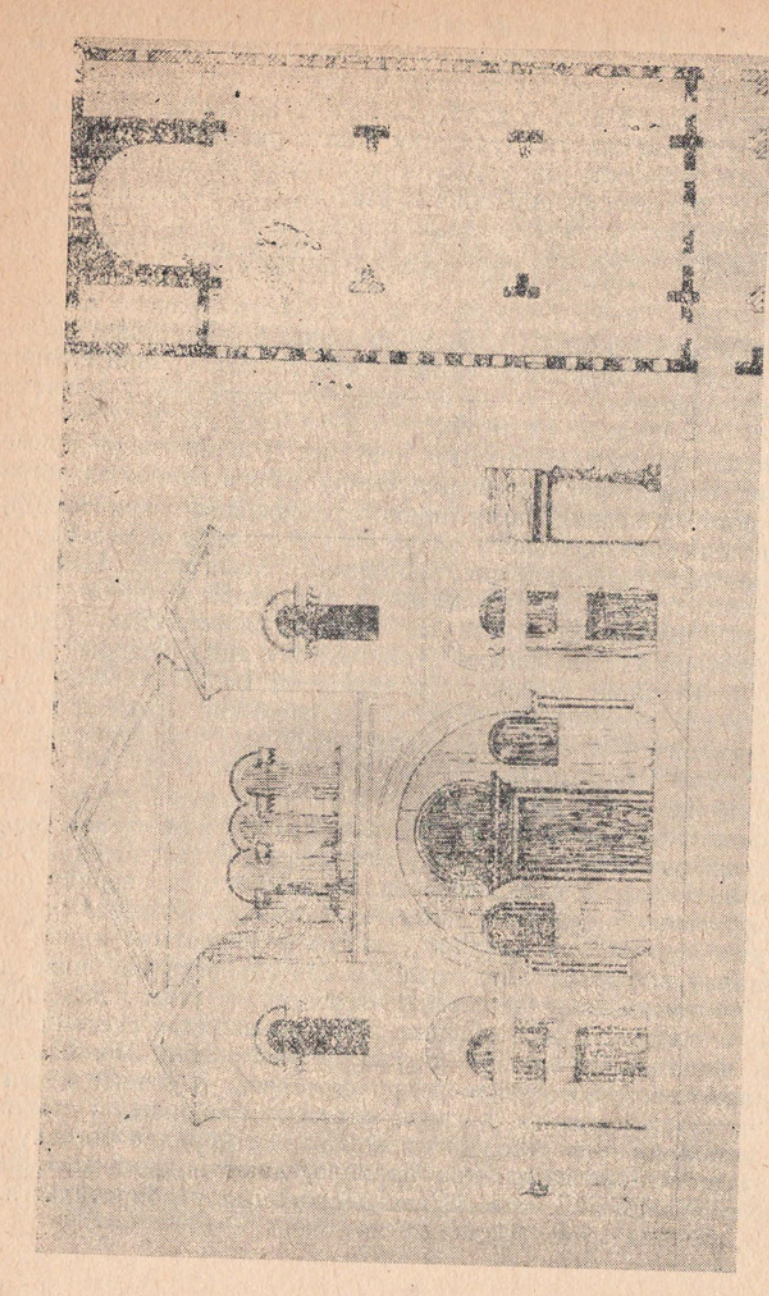


Рис. 1. Базилика в Рувейха. Северная Сирия. VI в. План и реконструкция (по Х. Батлеру).

Не только подлинные, но даже подражательные и вымышленные жития и мартирии называют подчас настоящие имена и верные даты,[5] приводят правдивые, далекие от шаблона, эпизоды из жизни разных людей города или деревни,[6] сообщают множество живых черт, которые и составляют приметы культуры и быта эпохи.

Если после победы христианства устанавливается обычай расписывать стены домов картинами на христианские темы и помещать на стенах, а также ставить над входами различные знаки, особенно кресты, то в Легенде о семи спящих отроках эфесских появляется намек на этот обычай. Когда один из юношей после долгого сна в пещере спустился в город, он был поражен тем, что повсюду на воротах домов увидел кресты, которые прежде тщательно скрывались[7].

Если с развитием письменной культуры стали входить в употребление чернила, то автор Жития Алексия человека божьего[8] тотчас наделяет святого этими атрибутами образованности. Пе-

---

[5] Так, в подражательном мартирии Гурии и Шамуны упоминаются Памфил, Епифаний и Петр, мученики из Кесарии, известные по документальной книге Евсевия Кесарийского «Сказание о мучениках Палестинских», и другие подлинные имена. I. E. Rahmani. Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae, Romae, 1899, с. 5. По словам Н. В. Пигулевской, подробности, приведенные в этом тексте относительно эдикта, который стал известен в Эдессе, вызов игемона города в Антиохию, специальное указание, чтобы преследование было направлено против духовенства, которое принуждало приносить жертвы языческим богам,—все это соответствует реальной обстановке III и начала IV в. (*Н. В. Пигулевская,* Культура сирийцев в средние века. М., 1979, с. 190).

[6] Так, вполне традиционное по форме Житие Авраама Кидонийского содержит далекую от основной темы аскезы реалистическую вставную новеллу о путешествии святого из своей одинокой кельи в пустыне, где он подвизался многие годы, в город на поиски своей пропавшей племянницы. Analecta Bollandiana, t. X, Fasc. I, Paris-Bruxelles, 1891, с. 10—49. Живыми красками рисует городской быт и автор Легенды о семи спящих отроках Эфесских, повествуя о встрече с городом одного из юношей, когда он вышел после продолжительного сна из пещеры. *J. Guidi.* Testi orientali inediti sopra i sette dormienti de Efeso, Roma, 1885, с. 26.

[7] Там же, с. 27.

[8] Имя Алексий применительно к житию, повествующему о Человеке Божьем из города Рима, известно из греко-латинских и всех последующих за ними версий. В сирийской рукописной традиции святой не назван по имени. В данном случае мы употребляем этот омоним чисто условно для обозначения литературного памятника, известного большинству специалистов под таким названием.

ред смертью, желая открыться своим родителям. Алексий просит приставленного к нему мальчика принести писчий материал и чернила и пишет письмо.[9]

Следует иметь в виду, однако, что все подробности жизни сирийцев, о которых сообщают вымышленные агиографы, могут быть признаны достоверными фактами лишь при условии, если они подтверждаются или сообщениями историков, или тем или иным документом, или данными археологии. Исходя из одного лишь описания «Легенды о семи спящих», нельзя было бы думать, что в V—VI вв. стены и входы христианских домов действительно украшались крестами, если бы о том не сообщали многочисленные христианские писатели, начиная с Тертулиана.[10]

На основе Жития Алексия человека божьего невозможно было бы утверждать, что в X—XI вв. в обиходе сирийцев были чернила, изготовлявшиеся из дубовых чернильных орешков (dywt'), если бы рецепты производства таких чернил не приводились в сирийских рукописях этого времени.[11]

Если же документальные и агиографические тексты сходятся в одной точке, то в глазах историка выигрывают как те, так и другие. Привлечение исторических сочинений и документов помогает понять, какие реальные ситуации скрыты в повествовательных сюжетах, а памятники повествовательной литературы иллюстрируют скупые сообщения историков, воплощая их в художественных образах и описаниях.

Изображения картин быта, включенные в основную ткань агиографических текстов, могут носить подробный развернутый характер. Немецкий ученый Г. Виснер в своей монографии, посвященной исследованию гонений на христиан при Шапуре II на основе таких описаний, включенных в сборник Маруты Майферкатского, реконструировал во всех деталях ход судебного процесса. Он отмечает, что тексты сиро-персидских мучеников, относящиеся к циклу Симеона бар Саббa'е, отличаются четким изображением процесса над христианами и строго соответствуют процедуре римского судопроизводства.[12] Эти же тексты были использованы Н. В. Пигулевской в одной из ее монографий в качестве источника для исследования экономической жизни, в частности, организации ремесла и податной системы, в городах средневекового Ирана.[13]

[9] *A. Amiaud.* Le légende syriaque de Saint Alexis l'Homme de Dieu, Paris, 1889, c.

[10] См. об этом: *Д. В. Айналов,* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900, с. 129—137.

[11] *Е. Н. Мещерская,* Сирийская рукописная книга, с. 72—73 (в рукописи).

[12] *G. Wiessner.* Zur Martyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Shapurs II. Göttingen, 1967, с. 157—178.

На основании подлинных жизнеописаний выдающихся деятелей сирийской культуры и лиц менее известных и путем привлечения биографической «Книги начальников» Фомы Маргского (IX в.) Н. В. Пигулевской удалось воссоздать картину состояния начального образования у сирийцев.[14] В этот очерк включены разнообразные сведения: о том, как строились начальные школы и какой объем знаний они давали, о численности учеников и их возрасте, о программах, принятых такими школами, и о методах обучения в них.[15]

Однако далеко не всегда исследователь может найти в таких памятниках прямые развернутые картины быта. Чаще ему приходится иметь дело лишь с деталями, брошенными вскользь замечаниями, с подтекстом, содержание которого средневековый автор, адресуя свое сочинение современникам, не видел необходимости раскрывать. Только собрав воедино разрозненные детали и расшифровав ускользающий смысл символов и намеков, ученый может воссоздать ту реальную ситуацию, которую имел в виду автор. Характеризуя памятники византийской агиографии, С. В. Полякова справедливо замечает: «несмотря на деформацию реальности в сюжетах, заимствованных из действительной жизни, а тем более в таких, которые, с нашей точки зрения, фантастичны, легенда как греческий миф может служить надежным культурно-историческим источником. Нужно только уметь читать ее»[16].

Попытаемся теперь прочесть один из эпизодов жития Алексия человека божьего[17] глазами средневекового читателя и увидеть в нем то, что видел он.

[13] *Н. В. Пигулевская,* Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, с. 219—261.

[14] *Н. В. Пигулевская,* Культура сирийцев в средние века, с. 35—46.

[15] Многочисленные житийные тексты рассказывают о том, что метод обучения в начальной школе состоял в заучивании наизусть Псалтыри. Недавняя археологическая находка в Средней Азии удачно иллюстрирует эти сообщения. В 1973 г. в Пенджикенте был найден сирийский остракон, содержащий текст первого и второго псалмов, написанный под диктовку, возможно, учеником одной из таких начальных школ. См. *A. V. Paykova.* The syrian ostracon from Panjikant. Le Muséon, F 92, Fasc. 1—2, Louvain, 1979, с. 159—169.

[16] *С. В. Полякова.* Византийские легенды. Л., 1972, с. 254.

[17] В сирийской рукописной традиции сказание известно в двух частях. Более ранняя относится к VI в. и сохранилась в трех рукописях: Брит. Муз. Add. 17177, Add. 14644, Add. 12160 (См.: Catalogue of the Syriac Manuscripts

Мы имеем в виду эпизод, когда святой после долгого отсутствия возвращается в Рим и встречает своего отца. Не называя себя, он просит приюта, и отец, в память о пропавшем на чужой стороне сыне, ведет его к себе домой и отдает слугам следующее распоряжение:... ἀλλ' εἰς τὸν νάρθηκα τῆς εἰσόδου μου ποιήσατε αὐτῷ χαράδριον, ἵνα εἰσπορευομένου μου καὶ ἐκπορευομένου θεωρῶ αὐτόν. „В нартексе входа моего сделайте ему постель, чтобы, когда я вхожу и выхожу, я видел его“[18]. И далее сказано: Καὶ ἦν οὗτος διὰ παντὸς προσκαρτερῶν ἐν τῷ πυλῶνι αὐτοῦ. „И так оставался он постоянно в своих вратах (или сенях,—А. П.)“.[19]

В приведенном отрывке греческого текста нас будут интересовать два момента. Прежде всего вызывает недоумение не вполне уместное, на первый взгляд, использование в таком контексте слова: ναρθήξ. Это слово имеет специфический оттенок: обычно это преддверие базилики, притвор храма, двор или внешняя сторона портика греческой церкви, соответствующая античному πρόναος (πρόναιος),[20] то есть архитектурная деталь культового здания, а между тем в нашем тексте речь идет о частном доме. Далее обращает на себя внимание уточнение слова ναρθήξ близким ему по смыслу εἴσοδος (в значении «вход») и употребление ниже еще одного термина с близким значением— πυλών (ворота,

in the British Museum by W. Wright, Part III. London, 1872. c. 1074, 1084, 1090). Вторая содержится наряду с первой в нескольких рукописях, начиная с IX в.: Брит. Муз. Add. 14649, Add 14655, Add. 14728 (См. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Part II, 1871, с. 883; Part III, с. 1119—20); Парижская Национальная библиотека №№ 234, 235. (См.: Catalogues des manuscrits syriaques et sabeens (mandaites) de la Bibliotheque Nationale. Paris, 1874, с. 184, 185. Издание осуществлено А. Амио по рукописи Брит. Муз. Add. 17177 для первого сказания и по рукописи Add. 14655—для второго (с соответствующими исправлениями и разночтениями других рукописей). См *A. Amiaud*. La légende syriaque de Saint Alexis l'Homme de Dieu. Paris, 1889; Об армянских редакциях жития (одна из которых восходит к сирийскому образцу) см: Հ. Ս. Անասյան. *Հայկական մատենագիտություն Ե–ԺԸ դդ., հատ. Ա, Երևան*, 1959. стлб. 405—413.

[18] *M. Rösler*. Die Fassungen der Alexius—Legende mit besonderer Berücksichtigung der mittelenglischen Versionen. Wiener Beitrage zur englischen Philologie. B. XXI, Wien und Leipzig, 1905. с. 136.

[19] Там же, с. 136.

[20] *E. A. Sophocles*. Greek Lexicon, с. 777; Paulys—Wissowa. Real—Enzyk. lopädie der classischen Altertumswissenschaft. B. XVI—2, Stuttgart, 1935, с 1772.



Рис. 2. Сирийское четвероевангелие Раввулы VI в. Евсевиевы каноны. Изображение Матфея и Иоанна. Библиотека Лауренциана. Флоренция.

передний зал, передняя). Если принять во внимание глаголы εἰσ-πορεύω (входить) и ἐκ-πορεύω (выходить), использованные в этом же отрывке, становится очевидно, что автор намеренно подчеркивал значение входа, (не в узком смысле дверного проема, а в более широком, как некоего входного пространства). Возможно, что все эти термины, употребленные одновременно, были предназначены для названия разных частей здания, примыкающих к входу, однако в данном контексте нет объяснения, какое именно помещение—неподалеку от входа—было отведено страннику. То, что такое помещение существовало, не вызывает сомнений. Мало вероятно, чтобы постель была устроена непосредственно у входа в дом—это причинило бы крайнее неудобство как гостю, так и самому хозяину. Такую недоговоренность почувствовал уже один из средневековых византийских редакторов, который внес в свой текст необходимое пояснение. В его изложении Евфимиан приказал соорудить маленькую каморку (μικρὸν κελλίον) и далее повторяется прежнее кажущееся бессмысленным повторение синонимов, подчеркивающих местоположение этой каморки: ἐν τῷ προπυλαίῳ τῷ οἴκῳ τῆς πύλης αὐτοῦ[21] (в преддверии дома ворот его).

Русский перевод приведенного отрывка избегает передачи оттенков греческих обозначений, предлагая некий обобщенный образ: «Дайте нищему место в сенях дома моего, чтобы входя и выходя я мог видеть его». И далее говорится просто, что Алексий «оставался на месте, отведенном ему».[22]

Таким образом, χαράδριον (постель) переведено как «место», εἴσοδος (вход)—как «дом», πυλών (ворота, пилон)—тоже некое «отведенное ему место». Навязчивое перечисление архитектурных деталей здания, примыкающих к входу, ослаблено здесь заменой конкретного общим. Однако если подобный прием и допустим иногда, когда речь идет о том, чтобы дать литературный перевод, то он становится абсолютно неприемлем в том случае, когда предпринимается филологический анализ памятника.

Обратимся теперь к сирийскому тексту жития Алексия, где сказано следующее: 'l' brm bbslyq' dyly 'yk' d'l 'n' wnpq 'n' 'bdw wttsym tšwyth 'ykn' d'myn'yt 'ḥzywhy kd ''l 'n' wnpq 'n'.[23] „Но в базилике моей, там, где я вхожу и выхожу, сделайте [так], и пусть будет устроена постель, с тем чтобы я постоянно мог видеть его, когда буду входить и выходить».

---

[21] *M. Rösler.* Die Fassungen der Alexius—Legende, с. 137.

[22] *С. В. Полякова,* Византийские легенды, с. 158.

[23] *A. Amiaud.* La légende syriaque de Saint Alexius.

Из этого отрывка становится понятным смысл употребления слова νάρθηξ в греческом тексте, вызывавший прежде сомнения. Имеется в виду, по-видимому, домовая церковь. Широко известно, что первые христиане собирались для отправления своих обрядов в частных домах. Сначала для этих собраний приспосабливались лучшие покои в жилищах, а потом богатые члены христианской общины стали устраивать в своих домах базилики, подобные тем, какие возводили прежде знатные граждане Рима для решения в них судебных дел и заключения торговых сделок.[24] Упоминания о домашней церкви встречаются неоднократно уже в Евангелии (см. Деян. 12:12, 20:7—12, Рим. 16:4, Колос. 4:15 и др.). О существовании домовых базилик в более позднее время рассказывают археологические описания.[25]

Что касается идеи входного пространства, то она выражается еще в одном эпизоде в четкой форме противопоставления «внутри-снаружи». Обратимся сперва, как обычно, к греческой версии Жития Алексия человека божьего. Когда императоры, сопровождавший их архиепископ и весь клир прибыли в дом Евфимиана, они узнали, что блаженный, которого они ищут, найден. Тогда было отдано распоряжение приготовить ложе и поместить на него святые его останки. После того, как было прочтено письмо, написанное Алексием, и родные, узнав, что он их сын и муж, оплакали его, «божественные императоры и архиепископы приказывают поставить ложе в середине города. После этого тотчас стал стекаться народ, чтобы поклониться честным и святым ос-

---

[24] *Н. Покровский,* Происхождение древне-христианской базилики. СПб., 1880, *его же:* Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Петроград, 1916, с. 25—29.

[25] Упоминания о домовых базиликах византийского времени довольно многочисленны. Н. П. Кондаков пишет: «Что обычай иметь домовые церкви у константинопольских вельмож и патрициев должен был рано начаться, доказательство представляют дворцовые церкви: от императоров обычай переходил к придворным. (См.: *Н. П. Кондаков.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886, с. 5). Домовые храмы могли располагаться как вне дворца в составе комплекса дворцовых зданий, так и внутри самого дворца. Подробное описание первого типа дано, например, в упомянутой книге Н. П. Кондакова (Византийские церкви и памятники Константинополя, с. 59—60). Описание второго можно, в частности, найти у Прокопия Кесарийского, по словам которого, император Юстиниан посвятил в Карфагене два храма с участками земли, один из которых—посвященный богородице—находился во дворце (См.: *Прокопий Кесарийский,* О постройках. Книга IV. ВДИ, 1939, № 4, с. 280).

13—1644

танкам».[26] Затем явились чудеса, и, увидев эти чудеса, пораженные императоры понесли ложе на плечах своих в храм святого Вонифатия. Эта сцена, предшествующая отпеванию в храме, с установлением погребального ложа в центре города и поклонением умершему при большом стечении народа не характерна для христианского погребального обряда, в ней можно увидеть скорее отзвук языческих культов. Правда, в описании Г. Бэджера говорится, что в некоторых областях Востока моления, особенно вечерние, устраивались в летнее время, как правило, под открытым небом. Во дворе перед церковью сооружали грубый аналой, на котором размещалось все необходимое для проведения ритуала, и собравшиеся становились вокруг него.[27] Однако от этого существо самого ритуала не менялось. Обряд отправлялся в непосредственной близости храма при наличии всех заранее приготовленных обязательных атрибутов. Установление погребального ложа и поклонение покойному в центре города ничего общего с этой формой обряда не имеет, кроме того, что тот и другой состоялись под открытым небом. Кроме того, в житии говорится не о самом обряде похорон, а лишь с предварительном приготовлении умершего к похоронам. Эта же сцена изображена и на единственной известной до сих пор миниатюре повествовательного характера, содержащейся в византийской рукописи Царского Менология XI века (ГИМ гр. 183) и иллюстрирующей Житие Алексия человека божьего.[28] Художник объединяет в одном изображении, как это было принято в средневековой живописи, несколько разновременных моментов. Тело умершего покоится на парадном богато украшенном ложе в окружении трех фигур: император берет письмо из рук Алексия, рядом стоит плачущий Евфимиан, который только что узнал, что перед ним его сын, у изголовья епископ с кадилом в руке склонился над покойным в позе, напоминающей о сценах похорон в других изображениях, например, в некоторых миниатюрах Менология Василия II.[29] Как в этих последних миниатюрах, в нашей действие также происходит

---

[26] Приводим перевод С. В. Поляковой: С. В. Полякова, Византийские легенды, с. 161.

[27] *G. Badger*. The nestorians and their rituals v. II, London, 1872, с. 305

[28] Воспроизведена в статье С. Дер-Нерсесян «Московский Менологий». В кн.: Византия, Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973, с. 106.

[29] Il Menologio di Basilio II (cod. Vaticano greco 1613), t. II, Torino. 1907 (в серии Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi), с. 121, 154, 186, 218, 354, 391, 406.

вне храма. Изображение помещено на фоне здания с башней в правом углу, слева отчетливо проступают контуры горы. Однако если в этих миниатюрах речь идет непосредственно о похоронах— умершего или полагают во гроб, или он уже покоится во гробе,— то миниатюра Царского Менология отражает момент, предшествовавший отпеванию. Алексий покоится на ложе, на котором его отнесут потом в храм и только там опустят в саркофаг. Тем более непонятно, зачем для приготовления к похоронам погребальное ложе нужно было устанавливать в центре города, как повествует об этом византийский автор жития.

Но в сирийском тексте говорится вовсе не о центре города. Слова «город» в этой фразе нет вообще: сказано просто bms‘t’, т. е. «в центре» или «в середине». Однако сирийское слово ms‘t’ с предлогом «в» имеет еще значение «внутри», и выражение drt’ ms‘t’ значит «внутренний дворик» или какое-нибудь другое внутреннее помещение[30]. Следовательно, можно понимать этот текст так, что тело святого внесли внутрь из того помещения, находящегося снаружи у входа, где он обычно пребывал. Византийский писатель, не уловив, по-видимому, смысла противопоставления «внутри-снаружи», предпочел основное значение сирийского слова ms‘t’, а именно—«центр». При таком понимании напрашивалось уточнение, чей центр имелся в виду, поэтому и было интерполировано необходимое пояснительное слово «город», отсутствующее в сирийском тексте. Таким образом появилось выражение ἐν μέσῳ τῆς πόλεως[31] и действие тем самым было перенесено из дома Евфимиана в центр города. Более того, если в сирийской версии распоряжение императоров установить ложе «в центре» (или «внутри»), т. е. в том помещении, где находились собравшиеся, было отдано сразу по прибытии их к Евфимиану и за этим последовало оплакивание усопшего близкими, а потом вынос тела для отпевания в храме, то в изложении византийского автора такая вполне естественная последовательность тем не менее была невозможна. В противном случае, ложе с покойным установили бы в центре города, а провожавшие его оставались в доме. Поэтому в греческом тексте императоры распорядились установить ложе в центре (города) уже после того, как была установлена личность покойного, и он был оплакан родными. Этот момент и был закреплен в миниатюре Царского Менология.

Мотив пребывания у входа с охранительной целью уходит корнями в глубокую древность. В храмах древней Месопотамии среди прочих почитались божества-привратники, охранявшие

---

[30] *R. Payne Smith*. Thesaurus syriacus. T. II, Oxonii, 1901, стлб. 2193.

[31] *M. Rösler*. Die Fassungen der Alexius—Legende, с. 152.

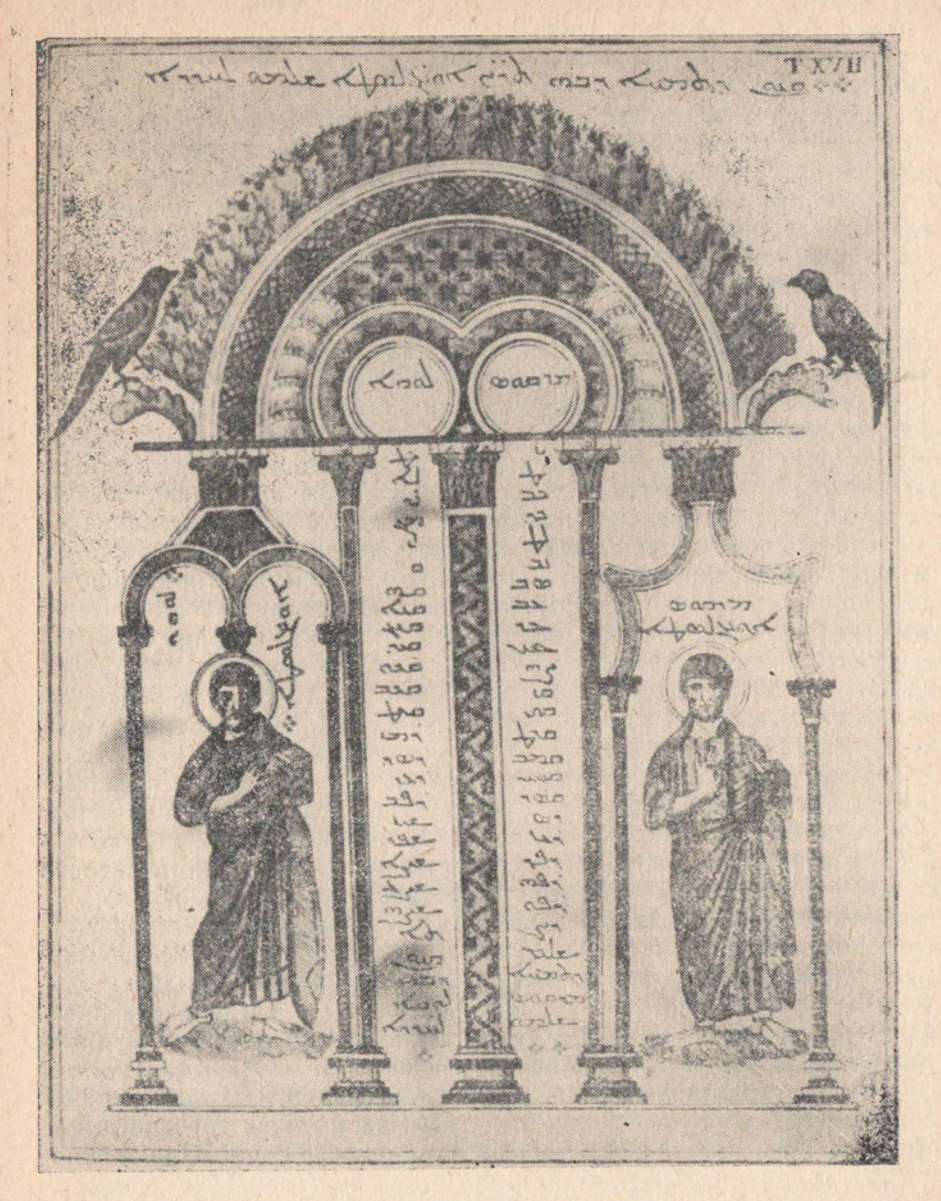


Рис. 3. Сирийское четвероевангелие Раввулы VI в. Евсевиевы каноны. Изображение Марка и Луки. Библиотека Лауренциана. Флоренция.

входные двери храма. Ф. Фалькенштейн, сопоставляя данные письменных источников о храме Реш III—II вв. до н. э. с материалами археологических раскопок, устанавливает принадлежность небольших помещений, примыкающих к дверям храма, именно этим божествам.[32]

В текстах, близких нашему, мотив пребывания у входа воплощается неоднократно. Так, в Житии блаженного Архелида последний, поселившись в монастыре, занял «келью ту, что внутри наружных ворот стены» (qlyt' hy dlgw mn tr ' bry' dšwr').[33]

Аналогичное явление можно отметить и в жизнеописании Симеона бар Сабба᾿е, относящимся к группе сиро-персидских мученичеств (IV в.). У воспитателя шаха и его советника Гухиштазада, имевшего звание арабеда и почитаемого в глазах всего государства, было свое место в шахском дворце, где он пребывал постоянно. Это место находилось недалеко от царского входа (btrᶜ, dmlk'), так что его мог видеть «всякий, кто входил или выходил» (kl mn dnpq hw' w!).[34] Н. В. Пигулевская, говоря о важных бытовых подробностях в мученичестве Гухиштазада, подчеркивает то обстоятельство, что у «воспитателя шаха» было «определенное место при «шахском дворе», где он обычно сидел недалеко от входа.[35]

Иоанн Калибит, живший, согласно легенде, во второй половине V в., много лет пребывал в куще при доме своем, и в описаниях церквей Константинополя упоминается небольшая часовня, где «Иоанн Кущник лежит у врат двора своего».[36]

Как видим, почти во всех приведенных параллелях точно рисуется место у входа, о котором идет речь. Это либо ниши врат храма, в которых помещались изображения урукских божков, либо специальная каморка, примыкающая к вратам монастырской стены, где мог поселиться наиболее ревностный монах, или куща у входа в дом, служившая жильем отшельнику. Попы-

---

[32] *A. Falkenstein.* Topographie von Uruk. T. II, Leipzig, 1941, c. 15. На эту параллель мне указала Н. Чехович.

[33] *A. J. Wensinck.* Legends of eastern Saints chifly from syriac sources. Vol. I The Story of Archelidos. Leiden, 1911.

[34] Narratio de beato Simeone bar Sabba'e. Patrologie Syriaca, T. II, Parisiis, 1917, c. 750, 751.

[35] *Н. В. Пигулевская,* Шапур II и советник Гухиштазад. Ближний и Средний Восток. Сб. статей в честь 70-летия И. П. Петрушевского. М., 1968, с. 100.

[36] *Н. П. Кондаков,* Византийские церкви и памятники Константинополя, с. 38.

таемся определить, какое реальное строение имел в виду автор разбираемого нами текста.

Поскольку речь идет о памятнике сирийской литературы, отражающей образ жизни и быт сирийцев, следует прежде всего обратить внимание на образцы именно сирийской архитектуры. Многочисленные труды по истории раннехристианской, в частности сирийской архитектуры приводят обширный археологический материал[37]. Обращает на себя внимание одна интересная подробность: как своеобразную черту сирийских базилик V—VI вв. исследователи отмечают башенную композицию их фасадов, заключавшуюся в том, что главный широкий вход в базилику фланкировался угловыми башнями, заключавшими в себе лестницы на портики и хоры. Башни эти в сирийских храмах были двух видов: «они либо с самого низа отделены от собственно входного пространства, либо в нижней части объединены с ним; при этом варианте образуется обычный в эллинистических базиликах нартекс, над южным и северным концами которого возвышаются башни».[38]

Напрашивается предположение, что каморка, в которой помещался Алексий, могла быть расположена именно в одной из подобных башен. Археологические описания башен не исключают такой возможности. Приведем описание башни одной из базилик в Северной Сирии на месте небольшой современной деревни Сера.

Это строение, площадь которого равна 6,10×5,70, делится внутри на два продолговатых помещения, соединяющиеся между собою проходом под аркой, не имевшим, по-видимому, никакой двери (рис. 1). Освещались комнаты узкими в виде амбразур оконцами.[39] Такое помещение было вполне пригодно в качестве жилья для одного, притом менее чем притязательного, человека. И в то же время оно находилось у входа, так что каждый, кто входил или выходил, мог видеть его обитателя.

Говоря о башенной конструкции сирийских храмов, можно обратиться к материалу совсем иного рода, а именно—к искусству миниатюры. В знаменитом сирийском Четвероевангелии Раввулы (VI в.) хранящемся в библиотеке Лауренциана во Флоренции, представлены наиболее ранние из сохранившихся в истории христианского искусства образов художественного оформления Канонов Евсевия Кесарийского—с помощью изображения архитектурных деталей—колонн, аркад, беседок, кивориев и т. д., внутри которых помещался текст таблиц согласия, а по сторонам—самые миниатюры.[40] В Четвероевангелии Раввулы насчитывается семь или восемь разновидностей архитектурного обрамления. Из них особый интерес представляют для нас архитектурные рамы, в которые вписаны изображения евангелистов (тоже первые в истории христианской иконографии). Один из них сидит под аркой фантастического, как считает Д. В. Айналов, сооружения. Под соседней аркой такой же конструкции сидит другой евангелист. Сидящие евангелисты—это Матфей и Иоанн (рис. 2). Лука и Марк (рис. 3) изображены стоящими в архитектурных фронтисписах, сходных с предыдущими. Необычность этих четырех конструкций, по сравнению с остальными, состоит в том, что вместо простой дуги, покоящейся на нескольких колоннах, появляется сооружение, состоящее также из нескольких колонн и арки. Однако две боковые колонны заменены здесь новыми, довольно причудливой формы арками, каждая из которых опирается, в свою очередь, на две колонны. Под этими боковыми арками и помещаются евангелисты. Д. В. Айналов считает такой тип обрамления, подобно оформлению календаря 384 г., разновидностью «то более простой, то более сложной, но всегда сохраняющей фантастический характер архитектоники античных стенных росписей».[41]. Нам представляется, однако, возможным объяснить этот «фантастический» архитектурный мотив, исходя из вполне реальных особенностей сирийской архитектуры.

Одной из характерных черт многих базилик V—VI вв., как уже говорилось, были башни по сторонам входа. Сопоставление архитектурного и живописного материала, относящегося к одному и тому же времени, позволяет, как нам кажется, сделать следующее предположение: не являются ли построения, обрамляющие портреты евангелистов на листах сирийского кодекса, стилизованным отражением башенной конструкции сирийских храмов?

Ведь если сирийские художники в создаваемых ими иконографических образах передавали портретные черты своих соотечественников,[42] если они скрупулезно изображали те или иные

---

[37] См., например, *H. W. Beyer.* Der syrische Kirchenbau. Berlin, 1925; *H. C. Butler.* Ancient Architecture in Syria. Section A: Southern Syria; Section B: Northern Syria, Leiden 1908—1909; его же: Early churches in Syria. (Part I. History), Leiden, 1929; *J. Lassus.* Sanktuaires chrétiens de Syrie. Paris, 1947.

[38] *А. Л. Якобсон,* Армения и Сирия, с. 196.

[39] *H. C. Butler.* Ancient Architecture in Syria. Section B, Part 2, с. 65.

[40] Воспроизводились неоднократно. Мы пользовались изданием С. А. Усова: Сирийское Евангелие Лаврентианской библиотеки. Труды императорского Московского археологического общества, т. XI, вып. II, М., 1886, с. 1—51.

[41] *Д. В. Айналов,* Эллинистические основы византийского искусства, с. 48.

[42] О национальных чертах в изображении сирийцами Иисуса Христа и

детали национальной одежды или определенный стиль мебели,[43] т. е. многое из того, что их окружало, можно думать, что и в своих архитектурных построениях, украшавших рукописные листы, они стремились подражать не каким-то фантастическим образцам, а скорее конструкциям тех зданий, которые привыкли видеть.

То, что в разновидностях архитектурного обрамления канонов отражен реальный архитектурный образ, отмечалось неоднократно. Это образ римской триумфальной арки, который был использован—еще до составления Евсевием Кесарийским его таблиц согласия—в оформлении саркофагов III в., античных терракот II в.,[44] а также пластин из слоновой кости.[45] Более того, в архитектонике канонов исследователи отмечали как одну из характерных черт использование арки подковообразной формы наряду с обычной полуциркульной. Именно эта форма арки присуща раннесирийской архитектуре.[46] Логично предположить, что если в этих композициях нашла отражение одна из черт, то вполне могли быть отражены и другие. В связи с этим и предлагаем считать рамы, заключающие изображения евангелистов и отличные от других видов архитектурного обрамления канонов, отражением башенного фасада сирийских базилик, отличных от широко распространенных типов раннехристианского храма. И в таком случае знаменательным для нас может быть то, что своих персонажей художник поместил под арками боковых отсеков, символизирующих боковые башни.

Богородицы см.: *Н. П. Кондаков,* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876, с. 73; *Д. В. Айналов,* Эллинистические основы византийского искусства, с. 54.

[43] Например, плетеное сирийское кресло, на котором восседает Богоматерь в сцене «Поклонение волхвов», упомянутой Н. П. Кондаковым: *Н. П. Кондаков,* Иконография Богоматери. Т. 1. СПб., 1914, с. 132.

[44] *G. Nordenfalk.* Die spätantiken Kanontafeln, Göteborg, 1938. c. 123

[45] *В. Д. Лихачева,* Искусство книги. Константинополь XI век. М., 1976, с. 147, 148.

[46] *G. Nordenfalk.* Die spätantiken Kanontafeln, c. 82; *А. Л. Якобсон*, Армения и Сирия, с. 200.

В. А. ЛЕКВИНАДЗЕ

О ДРАНДСКОМ ХРАМЕ

Среди известных раннесредневековых храмов Восточного Причерноморья наиболее хорошо сохранившимся является храм в с. Дранда (Абхазия)[1]. Необычен он и вообще для всей византийской архитектуры.

Драндский храм расположен на побережье Черного моря приблизительно в 20 км к юго-востоку от г. Сухуми, на месте которого находился раньше Себастополис, упоминающийся римскими и византийскими письменными источниками сперва в качестве римско-византийской крепости, а затем города.

Храм этот, построенный почти целиком из кирпича, в отличие от всех остальных известных раннесредневековых церквей Восточного Причерноморья, являвшихся трехнефными базиликами или зальными церквями, представляет собой весьма своеобразный памятник, относящийся к крестовокупольному типу церквей, точнее говоря, к виду, который именуется «вписанным крестом», простейшему его варианту, когда перекрытия рукавов креста опираются на глухие стены (с дверными проемами), а не на свободно стоящие опоры, характерные для сложного варианта.

Крестообразная часть Драндского храма имеет апсиду только с восточной стороны. С обеих сторон этой центральной апсиды в храме имелись еще две трехгранные боковые апсиды, которыми были снабжены восточные угловые помещения. Три остальные рукава креста в храме имеют в плане прямоугольные очертания. С западной стороны, наконец, у храма был устроен нартекс (см. рис. 1).

Еще Э. Нойбауэр совершенно справедливо отмечала, что всеми перечисленными и некоторыми другими особенностями Драндский храм напоминает такие византийские церкви IX в. как, например, Календр-джами и Аттик-джами в Константинополе, в связи с чем она относила и Драндский храм к этому же времени[2].

---

[1] См.: *M. Brosset.* Voyage archeologique en Transcaucasia, t. I avec un atlas, S—Pb., 1849—1850, p. 113, pl. XXXI—A.

[2] *E. Neubauer.* Abchasische Architektur im Spannungsfeld zwischen Georgien und Byzanz.—In: Byzantinischer Kunstexport, Halle, 1978, S. 76.

О Календр-джами и Аттик—джами см. *Н. И. Брунов*, Архитектура Константинополя IX—XII вв.—ВВ, 1949, т. II (XXVII).

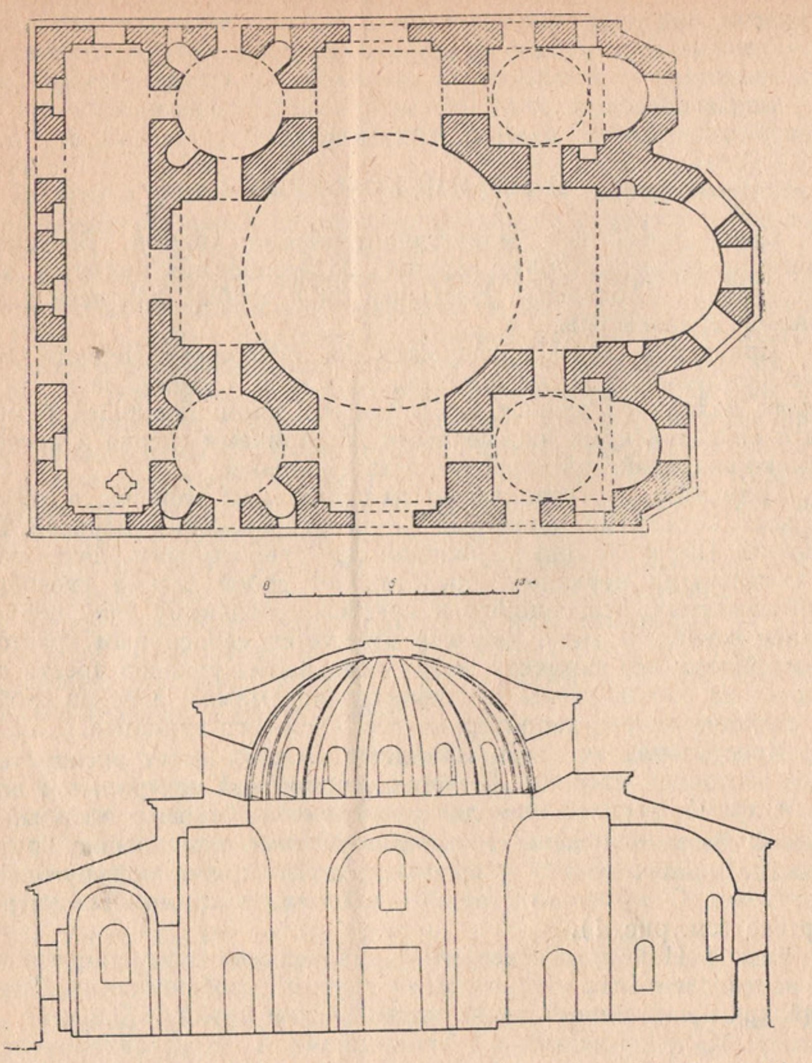


Рис. 1.—План и разрез Драндского храма (по обмеру В. Цинцадзе).

Однако следует, по-видимому, отметить и то, что все эти памятники, в том числе и Драндский храм, в указанных отношениях сходны также и с церковью начала VIII в. в Амастре (Южное Причерноморье), церковью Клемента VIII—IX вв. Анкире (совр.

Анкара) и с пятиапсидным храмом X в. в Херсонесе[3]. Это расширяет диапазон периода, в котором следовало бы искать дату сооружения Драндского храма, если исходить только из перечисленных особенностей.

Характерные черты Драндского храма встречаются, как свидетельствуют приведенные примеры, именно в византийских церквях[4], а не в грузинских, поэтому вряд ли прав Л. Д. Рчеулишвили, утверждая, что та «вариация типа мцхетского Джвари», под которой он подразумевает именно Драндский храм, «характерна для Грузии в целом, а вовсе не для зодчества Византии[5]».

Основное же своеобразие Драндского храма заключается в том, что его средокрестье представляет собою в плане не обычный для крестовокупольных церквей квадрат, а круг.

Если ширина квадратного средокрестья в византийских храмах обычно полностью или почти полностью совпадает с шириною рукавов креста, как это наблюдается, например, у упомянутых храмов в Амастре, Анкире, Константинополе и Херсонесе, то в

---

[3] *В. А. Леквинадзе,* О различиях и сходстве между Драндским храмом и храмами «типа Джвари».—V Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении. Тезисы докладов, Ереван, 1982, с. 352. О церкви в Амастре см.: Belleten. Revue publiée par la Société d'Histoire turque, t. XV, octobre, № 60, 1951, p. 422 suiv., tabl. XLV—XLVII—ссылка по *А. Л. Якобсону,* Раннесредневековый Херсонес. М.—Л., 1959, с. 216, прим. 4, рис. 1122; о церкви в Анкире см.: *M. Restle.* Ankyra.—in: Wessel K. Reallexikon zur Byzantinischen Kunst, Bd. I, Stuttgart, 1966, Col. 172—175, Abb. 3; о храме в Херсонесе см.: *А. Л. Якобсон.* указ. соч., рис. 113.

Некоторые из перечисленных византийских храмов, сопоставляемых Э. Нойбауэр и нами с Драндским храмом, сравнивает с последним также и *Р. Меписашвили,* см.: *Р. Меписашвили,* Дранда. Памятник архитектуры VIII века.— IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983, с. 4.

[4] Это и другие, рассматриваемые ниже обстоятельства, еще раньше позволили нам определить Драндский храм вообще в качестве памятника византийской архитектуры (см.: *В. А. Леквинадзе,* указ. соч., с. 352).

[5] *Л. Д. Рчеулишвили,* Некоторые аспекты грузинской архитектуры Черноморского побережья Грузии.—«Средневековое искусство. Русь. Грузия», М., 1978, с. 27. Аналогичного мнения придерживалась и Р. Меписашвили, относившая Драндский храм к памятникам типа Джвари (см.: *Mepisaschwili R.*, Zinzadse W. Kunst des alten Georgien, Leipzig, 1977, S. 64), однако, пересмотрев это мнение, она пишет, что аналогии Драндскому храму подыскиваются среди памятников Византии и что он «вписывается... в основном... в круг имперских памятников», (см. *Р. Меписашвили,* указ. соч., с. 7).

Драндском храме круглое средокрестье значительно шире этих рукавов. Конечно же в данном случае основная задача при постройке храма заключалась именно в том, чтобы с помощью расширения средокрестья сделать его доминирующим, о чем свидетельствуют, например, расширения уже квадратных средокрестий и в ряде крестовокупольных церквей Восточного Закавказья (Аван, Адиаман, Атени, Джвари и т. д.)[6]. Однако следует отметить и то, что с расширением средокрестья в Драндском храме коренным образом связана и его круглая форма, которую вообще бы не удалось соблюсти, не будь это средокрестье здесь значительно шире, чем рукава креста.

С соразмерностью круглого средокрестья по отношению к ширине рукавов креста связан был, как нам кажется, и вопрос о том, в какой степени была кривой та вертикальная плоскость, в которой начинались изнутри своды рукавов, тем хуже увязывающиеся с такой плоскостью, чем сильнее была ее относительная кривизна. В связи с этим, возможно, некоторые ротонды даже вообще превращали в октагоны, а расширенным средокрестьям упомянутых восточнозакавказских храмов придали даже квадратную форму, несмотря на то, что прообразом этих средокрестий, по-видимому, также являлись ротонды, но имеющие снаружи прямоугольные очертания, в которых углы высвобождались изнутри с помощью четырех полукруглых ниш, превратившихся в указанных храмах в так называемые трехчетвертные.

Расширение средокрестья, как говорилось, придавало ему в храме доминирующее значение, позволяющее видеть в нем не только органическую часть данной крестовокупольной системы, но и один из основных элементов, также определяющих генезис памятника. Именно круглое доминирующее средокрестье Драндского храма, у которого сами рукава креста в связи с этим производили впечатление больших прямоугольных ниш, дало основание А. С. Башкирову и А. М. Высоцкому считать прообразом этого храма позднеантичные римские купольные ротонды[7], с чем следует сопоставить вышеотмеченную связь средокрестий упомянутых восточнозакавказских храмов также с позднеантичными

---

[6] *А. Б. Еремян,* Храм Рипсимэ. Ереван, 1955, черт. 27, 35; *М. А. Чхиквадзе,* Архитектура Джвари. М., 1940, рис. 9, 31.

[7] *А. И. Некрасов,* Прим. к I главе кн. Шуази О. История архитектуры, т. 2, М., 1937; *А. М. Высоцкий,* Раннесредневековая архитектура стран Закавказья и античная традиция.—Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978, с. 154.

ротондами, но, как говорилось, иного типа, характерного для римских бань[8].

Круглые средокрестья в раннесредневековых храмах нам больше нигде не известны. В баптистериях же и мартириях крестообразной формы круглые средокрестья встречаются, в связи с чем А. М. Высоцкий совершенно справедливо сопоставлял Драндский храм с такими памятниками VI в., как «церковь» № 8 в Бинбиркилисе и баптистерий Уваровской базилики в Херсонесе[9] Наиболее же близкой, одновременной и интересной аналогией для Драндского храма в указанном, да и в других отношениях является, как нам кажется, общеизвестный тетраконх в Царицыном Граде—т. е. в ранневизантийском городе Юстиниана Прима, выстроенном императором Юстинианом I (527—565 гг.). Средокрестье этого тетраконха хоть и не круглое, но овальное, т. е. также закругленное, а не квадратное или октагональное (см. рис. 2). Сам же указанный тетраконх, так же как и Драндский храм, представлял собою сооружение типа вписанного креста, одна сторона которого имела к тому же и нартексообразное помещение.

Различия между Драндским храмом и тетраконхом в Царицыном Граде (отсутствие у последнего восточной ориентации, сильнее выраженная центричность, полукруглые завершения всех концов креста)[10] объясняются только лишь неодинаковым назначением сравниваемых памятников: в Дранде мы имеем дело с храмом; в Царицыном же Граде—с баптистерием или мартирием.

Близкое сходство Драндского храма с тетраконхом в Царицыном Граде приобретает особое значение и потому, что в Абхазии имеется еще один памятник, а именно Гантиадская базилика, относимый нами к юстиниановскому времени[11] и обнаруживающий большое сходство именно с той базиликой Царицыного Гра-

---

[8] Durm J. Die Baukunst der Etrusker. Die Baukunst der Römer. Stuttgart, 1905, Fig 768—770.

[9] *А. М. Высоцкий,* указ. соч., с. 154.

[10] Petković Vl. R. Les fouilles de Tsaritchin Grad.—Cahiers archéologiques, vol. VIII, 1948, fig. 2.

[11] Гантиадская базилика датируется нами юстиниановским временем на основании ее архитектурного анализа и данных письменных источников (см.: *В. А. Леквинадзе,* Гантиадская базилика.—СА, 1970, № 2). Л. Д. Рчеулишвили же датировал ее VII в., хотя и без аргументаций (см.: *Л. Д. Рчеулишвили,* указ. соч., с. 23). Недавно Л. Г. Хрушкова выявила в сводах этой базилики амфоры VI в., что подтвердило нашу датировку памятника (см.: *М. К. Хотелашвили, А. Л. Якобсон,* Византийский храм в с. Дранда.—ВВ, т. 45, 1984, с. 193, 196, 198).

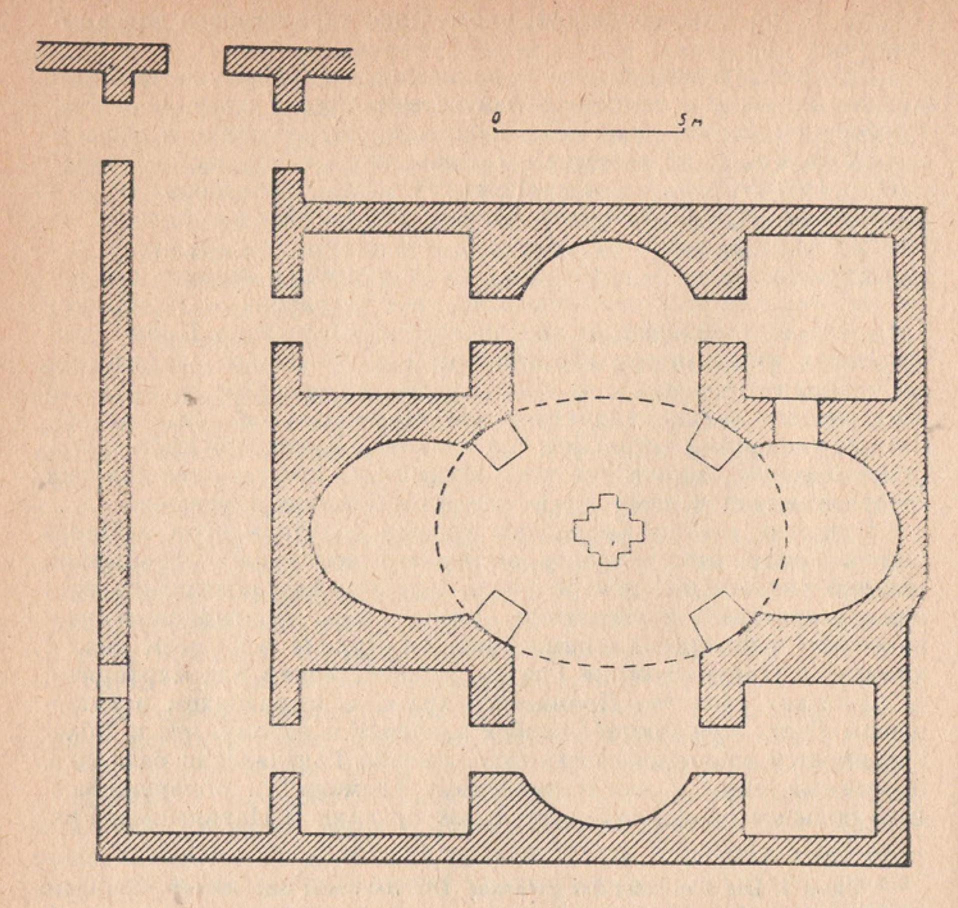


Рис. 2.—План тетраконха в Царицыном Граде (по Вл. Р. Петковичу)

да, к которой и был пристроен упомянутый тетраконх[12], что дает основание полагать о наличии между названными памятниками не только хронологической связи, но и архитектурной, хотя и для балканских, и для восточнопричерноморских христианских памятников характерны были и определенные локальные особенности. В первом случае это трехгранность единственных или центральных апсид у храмов, а во втором—пятигранность, что наблюдается также и в Драндском храме, трехгранность боковых апсид

[12] Petkovič . Vl. R. Op. cit., fig. 1.

которого объясняется, по-видимому, только меньшими их размерами—т. е. архитектор постарался придать здесь граням всех трех апсид приблизительно одинаковые размеры[13].

Таким образом, главная особенность Драндского храма заключается в том, что он, как это уже отмечалось раньше, представляет собою синтез крестовокупольного сооружения типа вписанного креста с ротондой[14], не требующей перехода от средокрестья к куполу с помощью тромпов или парусов.

Круглое средокрестье позволило в Драндском храме последовательно выдержать также и саму схему «вписанного креста», ибо угловые помещения здесь целиком заполнили углы между смежными рукавами. В сопоставляемых же обычно с Драндским храмом упомянутых восточнозакавказских церквях расширенное средокрестье квадратной формы позволило разместить угловые помещения лишь между одним рукавом креста и выступающим наружу углом средокрестья, что лишало, по-видимому, в них схему «вписанного креста» ее компактности.

Восточные угловые помещения Драндского храма—пастофории, как говорилось, снабжены выступающими апсидами. Как видно, форма таких пастофорий была «заимствована» Драндским храмом (и аналогичными ему памятниками) у трехапсидных базилик, одна из которых—Гантиадская, также расположенная на территории Абхазии, здесь уже упоминалась[15]. Несмотря на свою несколько вытянутую прямоугольную в плане форму, пастофории в Драндском храме перекрыты глухими куполами на парусах, для которых в перекрытиях выделены специальные квадраты с помощью подпружных арок, примыкающих к конхам апсид. Благодаря этим глухим куполам интерьер пастофорий Драндского храма оказался уподобленным в некоторой степени и его круглым в плане западным угловым помещениям, также перекрытым уже более естественными здесь глухими куполами, и описанной центральной части храма. На «унификацию» всех угловых помещений Драндского храма в большей степени архитектор не пошел, считая, по-видимому, что форма пастофорий должна быть в то же время и «общепринятой», т. е. прямоугольной и с апсидой в восточном конце. О том же, что стремление к такой «унификации», по крайней мере только угловых помещений, сущест-

[13] Аналогичное сочетание форм у трех апсид наблюдается и у упомянутого храма Клемента в Анкире. (см.: Restle M. Op. cit., Abb. 3).

[14] *В. А. Леквинадзе,* О различиях и сходстве..., с. 352. То же самое отмечает и Р. Меписашвили (см.: *Р. Меписашвили,* указ. соч., с. 8, 9).

[15] *В. А. Леквинадзе,* Гантиадская базилика, рис. 1.

вовала, свидетельствует, например, одинаковая их форма у храма в Аване (круглая)[16] или у упомянутого храма в Херсонесе[17] и ряда церквей в Армении (прямоугольная с апсидой)[18].

Однако в Драндском храме, как нам кажется, «по мере возможностей» унифицированы и угловые помещения, и его центральная часть, причем сходство последней с западными угловыми помещениями особенно подчеркивается также и наличием у них четырех первоначальных крестообразно расположенных дверей, являвшихся здесь как бы рудиментами рукавов, при этом роль угловых помещений, расположенных между указанными дверьми—«рукавами» играли здесь диагонально расположенные округлые ниши.

Прообразом западных угловых помещений Драндского храма, однако, также послужили уже упоминавшиеся здесь «банные» ротонды, имевшие, как говорилось, четыре диагонально расположенные по отношению к внешнему квадрату внутренние ниши. Но в западных угловых помещениях Драндского храма указанных ниш было только три, ибо круглое средокрестье храма срезало у них по одному внешнему углу. Следует отметить, что такие «банные» ротонды копировались не только многими раннесредневековыми баптистериями, но и раннехристианскими храмами[19], и воспроизведены они были не только в западных угловых помещениях Драндского храма, но в определенной степени и в средокрестьях упомянутых восточнозакавказских храмов, в связи с чем, по-видимому, еще Э. Нойбауэр писала о сходстве между указанными помещениями Драндского храма и округлыми нишами средокрестий храмов типа Джвари[20], хотя в данном случае, как нам кажется, правильнее иметь в виду не только ниши этих средокрестий, а вообще все средокрестья в целом.

Итак, круглая форма западных угловых помещений в Драндском храме была обусловлена только намерением уподобить их центральной части памятника—круглому же средокрестью со своими рукавами, поэтому трудно согласиться с утверждением

---

[16] *А. Б. Еремян*, указ. соч., черт. 27.

[17] *А. Л. Якобсон*, указ. соч., рис. 13.

[18] *О. Х. Халпахчьян.* Архитектура Армении.—ВИА, 3, Л.-М., 1966, рис. 54—1, 2, 3; 106—1, 2, 4.

[19] См., например, церковь в Босре (*Butler H. C.* Ancient architecture in Syria, Div. II, Sect. A, Part 4, Leyden, 1914, p. 283, ill. 248) или церковь Иоанна Крестителя в Герасе (*Crowfoot J. W.* The christian churches.—In: Gerasa, New Haven, 1938, pl. XXXVII).

[20] *Neubauer E.* Op. cit., S. 74.

Р. Меписашвили о том, что интерьер западных угловых помещений будто бы противопоставляется здесь главному пространству[21] или с предположением Э. Нойбауэр о том, что круглая форма этих угловых помещений объясняется, возможно, отражением в них традиций устройства упомянутых округлых ниш в храмах типа Джвари[22]. Уподобить же западные угловые помещения Драндского храма его центральной части было «легче», ибо по сравнению с пастофориями, т. е. с восточными угловыми помещениями, форма западных, по-видимому, не была столь строго установленной,хотя бы в силу отсутствия вообще особой необходимости наличия здесь этих помещений—крестообразные храмы только с восточными угловыми помещениями нам известны[23], только же с западными—нет.

Таким образом, в Драндском храме воспроизведено было сразу два типа ротонд и это обстоятельство было обусловлено тем, что каждый из этих типов лучше соответствовал своему месту в храме, имеющему общую композиционную схему «вписанного креста». Так, например, при круглом средокрестье с «диагональными» нишами, последним не удалось бы придать традиционную форму пастофориев или же всеми угловыми помещениями не удалось бы целиком заполнить углы между рукавами креста без образования излишних массивов стен. В западных же углах храма круглые помещения без «диагональных» ниш, наоборот, вызвали бы образование таких массивов.

В Драндском храме обращает на себя внимание также наличие в боковых сторонах всех четырех рукавов креста дверей, явно образующих вокруг центральной части храма первоначальный четырехсторонний обход, который должен был быть не случайным, а специальным, т. е. ритуальным. Такие обходы, возможно, даже также способствовавшие возникновению центричных, т. е. купольных церквей, были выделены и в двух восточнопричерноморских базиликах VI в.—Вашнарской[24] и Накалакевской (самой поздней)[25].

---

[21] *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 8.

[22] *Neubauer E.* Op. cit., S. 76.

[23] См., например, *А. Л. Якобсон*, указ. соч., рис. 100; *О. Х. Халпахчьян*, указ. соч., рис. 39—2.

[24] *В. А. Леквинадзе*, Раннесредневековые памятники Вашнари.—СА, 1972, № 3.

[25] Наличие в последней трехстороннего обхода отмечалось давно (см. *Г. Н. Чубинашвили*, Вопросы истории искусства, т. I, Тбилиси, 1970, с. 98), однако нам кажется, что в ней намечается и четвертая сторона обхода со стороны алтаря второй от последнего парой узких проемов в междунефных арка-

14—1644

Средокрестье Драндского храма перекрыто первоначальным куполом—полусферой, снабженным изнутри шестнадцатью нервюрами и отделенным от вертикальных стен ротонды круговой ступенью, на которую эти нервюры опираются. Внешняя же кривизна профиля купола постепенно уменьшается от центра, переходя даже к несколько отогнутым кверху краям, за счет чего у купола снаружи появился шестнадцатигранный барабан, совершенно невыраженный изнутри. Между нервюрами купола устроены высокие окна, скошенные книзу внутрь для соответствующего направления света.

Всеми указанными особенностями (за исключением шестнадцатигранности ложного барабана) рассмотренный купол Драндского храма очень похож на купол, увенчивающий знаменитый храм Софии в Константинополе, также построенный при императоре Юстиниане.[26]

Начиная с А. М. Павлинова[27], Драндский храм сопоставлялся также некоторыми исследователями с церквами Виталия в Равенне и Сергия и Вакха в Константинополе[28], в которых подкупольное пространство также являлось доминирующим, однако оно охвачено здесь не рукавами креста (как в Драндском храме), а октагональным обходом, поэтому нам лично сходство Драндского храма с указанными церквами представляется весьма общим.

Особенно же переоценивается, как нам кажется, факт наличия у нартекса Драндского храма двух наружных дверей, не совпадающих по своему расположению с тремя осями всех остальных внутренних продольных дверей памятника. Этот факт возводится до уровня «самостоятельного... стилистического решения..., чуждого византийским памятникам..., перекликающегося с решением некоторых грузинских памятников» и свидетельствующего якобы о том, что архитектор Драндского храма «был вжит в те творческие процессы, которые характеризуют памятники Грузии переходного периода, т. е. VIII—IX веков»[29].

Не говоря уже о том, что о творческих возможностях как строителя Дранды, так и строителей грузинских храмов, следует судить по их решениям более сложных архитектурных задач,

дах, в то время как центральная часть храма выделена здесь парой широких проемов (см. *В. А. Леквинадзе*, Базилика Археополиса.—Вестник гос. музея Грузии, XXX—В, 1974, рис. 1).

[26] *В. А. Леквинадзе*, О различиях и сходстве..., с. 352.

[27] *А. М. Павлинов*, Экспедиция на Кавказ 1888 г. МАК, 3, 1893, с. 12.

[28] См., например, *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 6 сл.

[29] *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 6 сл.

указанное несовпадение внешних дверей нартекса с его внутренними дверьми в рассматриваемом памятнике следует считать скорее всего средством против сквозняка.

О датировке Драндского храма раньше высказывались самые различные ошибочные или ничем не обоснованные соображения, ставящие в ряде случаев перед собой предвзятую цель обязательно отнести сооружение этого храма к более позднему времени, чем храм Джвари в Мцхета, выстроенный на рубеже VI—VII вв., исходя из чего Драндский храм относили затем или к группе памятников, «возглавляемой Джвари»[30], или же определяли в качестве памятника «типа Джвари»[31], ради чего, по-видимому, не так давно был даже опубликован план Драндского храма вообще без его нартекса[32], ибо в Джвари такового уже в действительности нет. При этом сходство обоих памятников доказывалось конкретно лишь на основании наличия у них «мотива арочек», объединяющих объемы на восточных фасадах,[33] хотя, учитывая и значительные различия между указанными памятниками, можно было бы назвать и более принципиальные черты их сходства.

Мы же воздерживались раньше от датировки Драндского храма, а следовательно и от всего его рассмотрения в связи с тем, что производимому в общем впечатлению о раннесредневековом характере его архитектуры противоречило отсутствие конкретного упоминания этого храма в византийских письменных источниках, которые, как мы полагаем, должны были отражать его существование.

Однако недавно при удалении современной железной кровли у Драндского храма в западной части его перекрытия обнаружено было много полых целых амфор, из которых извлечено пока лишь 30 их экземпляров. Тщательное изучение всех этих амфор, заложенных в перекрытие для его облегчения, убедительно показало, что они относятся к V—VI вв. и, таким образом, раз и навсегда датируют Драндский храм VI в. Несмотря на указанный неопровержимый факт, отраженный в публикациях[34], после всего этого появилась все-таки цитируемая здесь работа Р. Меписаш-

[30] *В. В. Беридзе*, Грузинская архитектура «раннехристианского» времени (IV—VII вв.), Тбилиси, 1974, с. 30—31.

[31] *Mepisaschwili R., Zinzadse W.* Op. cit., S. 64. *Л. Д. Рчеулишвили*, указ. соч., с. 25.

[32] *Л. Д. Рчеулишвили*, указ. соч., с. 25.

[33] *Л. Д. Рчеулишвили*, указ. соч., с. 27; *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 7.

[34] *А. Л. Якобсон*, Керамика и керамическое производство средневековой Таврики, Л., 1979, прим. 18 на с. 12, рис. 3₁; *Ю. Н. Воронов*, Диоскуриада-Себастополь-Цхум, М., 1980, с. 97; *В. А. Леквинадзе*. О различиях и сходст-

вили о Драндском храме, где он опять упорно датируется более поздним временем, а именно VIII в., фактически только на основании изучения его кирпичей архсомагнитным методом[35], который даже по признанию самих занимающихся им специалистов «безусловно нуждается в дальнейшей разработке» и лишь «займет прочное место среди других физических методов датирования»[36], а не занял. В данном же случае результаты этого метода не совпали с результатами «разработанного» и единственного используемого «археологического» метода датировки амфор. Все же ничем не обоснованные возражения Р. Меписашвили против значения найденных в Драндском храме амфор для его датировки заключаются в том, что амфоры эти якобы «не одновременны перекрытию», «имеют здесь вторичное использование» «по мнению специалистов... могут быть отнесены как к V—VI вв., так и к более позднему времени», и «в этом регионе постоянно обнаруживается большое количество амфор..., относящихся к периоду V—VIII веков»[37].

Однако все эти возражения нельзя принимать всерьез, ибо они противоречат даже самим себе. В частности, если Р. Меписашвили считает, ссылаясь на авторитет известных только одной ей специалистов (фамилий их она почему-то не указывает), что амфоры эти датируются не V—VI, а V—VIII вв., то почему они не должны быть одновременны с храмом, датируемым ею VII в.

Итак, Драндский храм хорошо датируется VI в., но в связи с этим возникает принципиальный вопрос—отражено ли существование Драндского храма, являющегося самым выдающимся и сложным сооружением среди всех известных раннесредневековых церквей Восточного Причерноморья в таком достоверном источнике, как датирующиеся VII—IX вв. списки Notitia episcopatuum[38],

ве..., с. 351 (эти амфоры в Абхазском музее любезно показала нам его сотрудница М. К. Хотелашвили в 1980 г.). Подробное исследование амфор из Драндского храма см. *М. К. Хотелашвили, А. Л. Якобсон*, указ. соч,

[35] *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 10. Интересно отметить, что в книге, выпущенной редактором цитируемой работы Р. Меписашвили и двумя другими авторами, Драндский храм упоминается уже как памятник VI в. (см.: *Alpago—Novello A., Beridze V., Lafontaine—Desogne J.* Art and Architecture in Medieval Georgia. Lauvain; la Neuve, 1980, p. 489)

[36] *С. П. Бурлацкая, Т. Б. Нечаева*, Датирование археологических объектов археомагнитным методом.—Археология и естественные науки, М., 1965, с. 60—61.

[37] *Р. Меписашвили*, указ. соч., с. 9.

[38] Notitia episcopatuum. Georgica. (сведения византийских писателей о Грузии), т. IV, вып. 2. В изд. *С. Г. Каухчишвили*, Тбилиси, 1952, с. 123 сл, на груз. яз.

в которых перечисляются менее значительные церкви (трехнефные базилики) этого региона в качестве епископских кафедр? Ведь неупоминание в них Драндского храма может поставить под сомнение полноту сведений указанного источника в отношении Восточного Причерноморья.

Осторожный, высказанный вскользь, но верный, как мы полагаем, ответ на этот вопрос дает доктор ист. наук Ю. Н. Воронов, полагающий, что храм Дранды «по своим размерам и возрасту в наибольшей мере мог бы отвечать запросам архиепископа Себастополя»[39], кафедра которого в нотициях уже упоминается. Таким образом, Ю. Н. Воронов подразумевает возможность того, что именно Драндский храм, расположенный, как говорилось, приблизительно в 20 км от местонахождения бывшего Себастополя (совр. г. Сухуми) и являлся кафедрой архиепископа Абазгии. При этом, уже в частной беседе с нами, Ю. Н. Воронов сослался на убедительный пример другого, также восточнопричерноморского города—Фазиса, храм которого, судя по сообщению Агафия, «также находился недалеко от города». Насколько же это было «недалеко», видно из того, что персы, осадившие в VI в. в Фазисе византийцев, не заметили значительное воинское подразделение последних (насчитывающее только конных 5000 воинов), находившееся в это время вне города по случаю справления молебна в упомянутом храме[40].

Другим обстоятельством, позволяющим связывать Драндский храм с городом Себастополем, является то, что в Восточном Причерноморье одним и тем же топонимом обозначались иногда не только конкретные пункты, но и вся их округа[41], примером чему могут служить Мохерезис (и «город», и «область», где «много многолюдных поселков»[42]) и Оногурис (и «укрепление», и «местность»[43]).

Все вышеизложенное говорит, по-видимому, о том, что существование Драндского храма, хоть и косвенно, но все-таки долж-

[39] *Ю. Н. Воронов*, указ. соч., с. 97.

[40] *Агафий*, О царствовании Юстиниана, III—24—26. Пер. М. В. Левченко, М., 1955.

[41] Интересно отметить, что древнейшее население Восточного Причерноморья—мингрельцы и абхазцы и сейчас называют Тбилиси «Карт»-ом, т. е. топонимом, происходящим от грузинского названия центральной области Грузии (Картли) и всей Грузии (Сакартвело).

[42] Ср.: *Прокопий*, Война с персами, II—29 (пер. Сп. Дестуниса, СПб., 1880) и *Прокопий*, Война с готами, VIII—14$_{46}$ (Пер. С. П. Кондратьева, М., 1950).

[43] *Агафий*, О царствовании Юстиниана, III—5.

но было быть отражено в списках нотиции в качестве упоминания кафедры архиепископа Абазгии в Себастополе.

Также косвенно должна была быть отражена, по-видимому, в письменных источниках и даже сама постройка этого храма. Так, в частности, Прокопий Кесарийский по поводу Себастополиса сообщает следующее: «... император Юстиниан этот Себастополис, который прежде был только крепостью, заново весь перестроил, окружил его такими стенами и укреплениями, что он стал неприступным, украсил его улицами и другими постройками, таким образом, и по красоте, и по величию он сделал его теперь одним из самых замечательных городов»[44].

Трудно представить себе, что выстраивая город, Юстиниан не соорудил бы для него также и храма, который мог и не быть конкретно упомянут Прокопием. Ведь и в другом, менее значительном, чем Себастополь городе, также выстроенном Юстинианом в Восточном Причерноморье, а именно в Петре, храм (базилика), опять-таки не упоминающийся Прокопием, был обнаружен[45].

Рассмотренные сведения письменных источников не только идентифицируют Драндский храм с кафедрой архиепископа Себастополиса, упоминающейся в Notitia episcopatuum, но также и исторически определяют его чисто византийское происхождение, подтверждающееся и вышеприведенным архитектурным анализом. Но в первую очередь об указанном происхождении Драндского храма говорит то, что в Восточном Причерноморье вообще не известны пока монументальные, точнее говоря каменные сооружения первых веков нашей эры, за исключением выстроенных в римских крепостях (или в их округе) Понтийского лимеса[46], следовательно, здесь на долгое время были позабыты те местные или привнесенные традиции монументального зодчества, которые могли быть использованы даже в строительстве, ведущемся в Абазгии и Лазике Византией. Раньше же о происхождении Драндского храма можно было судить, также как и о его датировке, исходя из специальной литературы, только по тому, что его относили к памятникам, «возглавляемым Джвари», или к памятникам «типа Джвари», или же рассматривали среди памятников «грузинской архитектуры Черноморского побережья».

---

[44] *Прокопий*, О постройках, III—7. Пер. С. П. Кондратьева, ВДИ, 1939, № 4.

[45] В. А. Леквинадзе, О постройках Юстиниана в Западной Грузии.—ВВ, т. 34, 1973, с. 174 сл., рис. 4—5.

[46] *В. А. Леквинадзе*, Монументальные памятники Западной Грузии I—VII вв. Автореф. докт. дис., М., 1973.

Исторические условия, при которых был выстроен Драндский храм, характеризуются переломом в политической обстановке Восточного Причерноморья. Апсилия, где был расположен этот храм, находилась раньше в вассальной зависимости от лазского царя[47], в свою очередь являвшегося вассалом Византийской империи, которая до VI в. не вмешивалась во внутренние дела страны[48]. Во всяком случае упоминающаяся уже с 325 г. епископская кафедра в Питиунте[49], предназначавшаяся для римлян, расселившихся в канабах Понтийского лимеса[50], не распространила среди местного коренного населения христианство, ибо, как сообщают источники, оно было признано им (по крайней мере окончательно) лишь в VI в.[51].

В VI в. же вмешательство византийцев в здешние дела настолько усиливается, что, несмотря на сохранение еще в середине VI в. в Лазике местной царской власти, этот регион становится фактически органической частью Византии. Из конкретных проявлений усиления здесь господства византийцев следует отметить, что последние просто навязали абазгам и лазам христианство; развернули здесь, особенно при Юстиниане, строительство городов, крепостей и храмов и отобрали у Лазики Абазгию, подчинив ее непосредственно себе[52]. Причем именно упоминание Себастополя в VII в. в качестве кафедры архиепископа Абазгии[53], а не Апсилии, и говорит о том, что под Абазгией уже подразумевается здесь и родственная ей Апсилия[54], которая, следова-

---

[47] *Прокопий*, Война с готами, VIII—2_{33}, 10_1.

[48] *Прокопий*, Война с персами, II—15.

[49] Епископ Питиунта участвовал в Никейском соборе (см.: Georgica, т. I, в изд. *А. Г. Гамкрелидзе* и *С. Г. Каухчишвили*, 1961, с. 1—6.

[50] *В. А. Леквинадзе*, Понтийский лимес.—ВДИ, 1969, № 2.

[51] *Прокопий*, Война с готами, VIII—3; *Иоанн Малала*, Хронография, XVII, Georgica, т. III, в изд. *С. Г. Каухчишвили*, 1936.

[52] *Прокопий*. О постройках, III—7. *Прокопий*. Война с готами, VIII—9_{10-11}.

[53] Notitia episcopatuum. Georgica, IV, 2, с. 123 сл.

[54] Включение в Абазгию Апсилии послужило причиной локализации упоминаемого Прокопием в «Войне с готами» (VIII—3_{21}) «храма для абазгов», также выстроенного Юстинианом, в Себастополе (см.: *Ю. Кулаковский*, Где был построен имп. Юстинианом храм для абазгов?—Археологические известия и заметки, V, 2, М., 1897, с. 33). Однако отождествлять этот храм с Драндским и вообще локализировать его в Себастополе или рядом с ним нельзя, ибо там же, где он упоминается, названы и апсилы, следовательно, в данном случае Апсилия, где был расположен Себастополь, не подразумевается в составе Абазгии (см.: *В. Леквинадзе*, О постройках Юстиниана..., с. 180).

тельно, также была отобрана Византией у Лазики. В Абазгию император назначал правителей, по происхождению абазгов. Однако царского титула они не имели, что и отражало юридический статус аннексированной страны. В этом отношении показательно упоминание в VIII в. одного такого правителя Абазгии—Леона, которого грузинский источник прямо называет «эриставом кесаря», т. е. правителем, назначенным византийским императором[55]. Сбор же пошлин, а возможно и податей, находился здесь уже, как нам кажется, в руках византийских чиновников, ибо известна вислая печать VII в., принадлежащая коммеркиарию Себастополя[56], которым был скорее всего Себастополь, расположенный именно в Абазгии, ибо он являлся и портовым городом, и «великим»[57]. Кроме того известны аналогичные печати византийских чиновников, служивших в соседней Лазике[58]. Точно так же, как и обычная другая область Византии, Абазгия входила в состав Константинопольского патриархата и в церковно-административном отношении[59].

Именно на грани превращения Восточного Причерноморья из вассальной области Византии в ее органическую часть и был выстроен Драндский храм, отражающий здесь с одной стороны экспансию Византии, а с другой стороны ее особый интерес в этом регионе именно к Себастополю, к которому сходились перевальные пути Западного Кавказа[60], связывавшие Византию с бескрайними степями Евразии, где постоянно скапливались силы воинственных кочевых племен, угрожавших империи. Контакты различного рода с этими племенами и контроль указанных путей, зависящие и от положения в Абазгии, имели для Византии важное значение, в связи с чем задачам создания здесь угодной ей идеологической обстановки и должен был служить Драндский храм.

---

[55] Летопись Картли. В изд. Г. В. Цулая, Тбилиси, 1982, с. 37. Известна и вислая печать одного из таких правителей, который называет себя на ней без всяких титулов просто Константином Абазгским (см.: *В. А. Леквинадзе,* Вислая печать Константина Абхазского.—Сообшения АН ГССР, т. XVI, № 5, 1955, с. 408 сл.).

[56] *Zacos G., Veglery A.* Byzantine lead seals, vol. I, Basel, 1972, N 150.

[57] *Епифаний Константинопольский,* Житие Андрея. Georgica, т. IV, вып. I, в изд. *С. Г. Каухчишвили,* 1941, с. 57—58.

[58] *Zacos G., Veglery A.* Op. cit., №№ 164, 178, 179, 204, 208, 221, 2764 bis.

[59] Notitia episcopatuum. Gerorgica, IV, 2, с. 123 сл.

[60] *Ю. Н. Воронов,* Восточное Причерноморье в железном веке. Автореф. докт. дис., М., 1984, с. 33—34.

КАКОВКИН А. Я.

ОБ УТОЧНЕНИИ СЮЖЕТА НА ОДНОМ ПАМЯТНИКЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ СКУЛЬПТУРЫ V ВЕКА

Среди памятников византийской скульптуры, хранящихся в музее имени Боде в Берлине, широкой известностью пользуется так называемая стела врача Иоанна (инв. № 1796).

Эта известняковая плита была обнаружена в 1880 г. на внутренней стороне городской стены Константинополя и вскоре попала в собрание раннехристианских и византийских памятников Берлинского музея. Литература об этом памятнике обширна. Последняя работа о нем, обобщившая результаты исследований,—обстоятельная статья в каталоге выставки «Памятники византийской скульптуры из собраний Государственных музеев Берлина», экспонировавшейся в залах Эрмитажа в октябре 1982—марте 1983 г. Автор-составитель каталога доктор Арне Эффенбергер подробно описал рельеф, отметил его иконографические особенности и выявил связь его символики с погребальным искусством[1]. Это обстоятельство освобождает нас от пересказа истории памятника, подробного описания украшающего его рельефа и обсуждения проблем датировки. Укажем лишь, что ныне большинство исследователей разделяет точку зрения Н. Фиратли, что стела принадлежит к обнаруженной в середине 1950-х гг. группе известняковых рельефов из Студийского монастыря и относится к V веку[2].

В данной работе затронут только один частный вопрос, связанный с этим памятником, а именно—несколько иное осмысление сцены, представленной на рельефе.

Каменный блок (106×89 см) имеет повреждения, но все же изображения просматриваются довольно хорошо. В треугольном фронтоне по сторонам от креста изображено по павлину. Скаты

---

[1] Памятники византийской скульптуры из собраний Государственных музеев Берлина. Каталог выставки. Автор-составитель каталога и предисловия—д-р А. Эффенбергер, автор Введения—А. В. Банк. Л., 1982, с. 25—27, № 6.

[2] *Firatli N.* Deux nouveaux reliefs funéraires d'Istanbul et les reliefs similaires.„—Cahiers archéologiques“, XI, 1960, p. 80.



Рис. 1. Стела врача Иоанна

фронтона украшены растительными побегами. На узком пояске архитрава процарапана греческая надпись: «...врачу Иоанну». Фронтон опирается на две колонны с простыми базами и капителями аканфа. Середину рельефа занимает фигура безбородого мужчины, представленного с правого бока, шагнувшего вперед и

протянувшего вперед руки. Он одет в хитон и гиматий, в полу которого закутаны руки. Выступающая из правого верхнего угла десница передает ему свернутый свиток. Перед мужчиной внизу груда камней—гора. Эта фигура частично заслоняет другого мужчину, представленного в фас, повернувшего голову в сторону десницы и согнувшего правую руку в жесте удивления. Одет он так же, как и персонаж на первом плане.

В определении представленных на рельефе персонажей исследователи единодушны—они изображают одного героя—пророка Моисея. В пользу этого свидетельствуют: одинаковый типаж фигур, идентичные одеяния и, наконец, легко угадываемые эпизоды из истории жизни пророка, представленные на рельефе. Однако в конкретном определении сцены были разногласия. Одни исследователи видели здесь «Призвание Моисея на гору Хорив» (Исх. III, 4). Другие истолковывали ее как «Вручение Моисею закона на Синае». Третьи полагали, что на данном рельефе объединены оба этих очень близких по иконографии эпизода[3]: фигура слева изображает якобы пророка на горе Хорив, дискутирующего с богом, а правая фигура представляет Моисея на горе Синай, получающего от бога скрижали завета в виде свитка.

Оба эпизода хорошо известны по Библии.

Явление Моисею бога на горе Хорив знаменовало собою высокое служение пророка, через которого бог решил избавить избранный им народ от египетского рабства. На Хориве Моисей однажды лицезрел бога.

События на горе Синай, олицетворявшие собою заключение завета бога со своим народом, происходили неоднократно во время следования евреев из Египта в землю ханаанскую (Исх. XIX, 16, 18, 20; XXXI, 18; XXXIV, 1, 4, 5). Первый раз встреча бога с Моисеем произошла на святой горе на 50-ый день Исхода евреев. Клубящийся дым, сверкание молний, мощные раскаты грома, сильный трубный звук, колебание почвы возвестили о явлении бога. Встреча закончилась получением пророком от бога церковных и гражданских законов. По заключению завета с богом Моисей взошел на Синайскую гору еще раз. Пробыл там сорок суток и получил скрижали. Народ за время отсутствия пророка, отвернувшийся от своего бога, вынудил Моисея в приливе ярости на народ разбить скрижали. Вскоре пророк снова отправился на гору, умолил бога простить его народ. На принесенных Моисеем новых вытесанных скрижалях бог начертал письмена. И на этот раз пророк пробыл на Синае сорок суток.

Нам кажется маловероятным предположение, что рельеф представляет сцену диспута Моисея с богом на горе Хорив. Не-

[3] *Réau L.* Iconographie de l'art chrétien, t. II (1). Paris, 1956, p. 204.

убедительным кажется и предположение об объединении в одной композиции событий на горе Хорив и Синае—эпизодов, отстоящих друг от друга в значительном временно́м отрыве (более года) и разных по своей идейной и символической значимости.

Правы те, кто считает, что на данном памятнике представлена сцена «Вручение Моисею скрижалей завета», хотя и с одним уточнением, которое по существу и является целью этой заметки. Все исследователи полагали, что правая фигура изображает Моисея, принимающего скрижали, а левая—убегающего пророка, правая рука которого поднята в жесте, выражающем испуг и защиту. Думается, что больше оснований предполагать, что на рельефе левая фигура изображает Моисея в момент, предшествовавший вручению ему скрижалей: он не убегает, а удивленный, ошарашенный, оглушенный грохотом, блеском, клубящимися облаками вперемежку с дымом и землетрясением, сопровождавшими явление бога, выражает испуг. Правая же фигура иллюстрирует следующий этап событий—получение им скрижалей.

Высказанные нами предположения находят, как нам кажется, подтверждение и с точки зрения логики, и с чисто формальной стороны построения раннехристианских композиций.

Испуг Моисея и его поспешное бегство с горы—эпизод в жизни пророка не столь уж значительный, чтобы служить изобразительным мотивом (нам не известен ни один памятник с этим сюжетом). К тому же левая фигура скорее представлена стоящей, чем движущейся. Но даже если бы она изображала убегающего пророка, он непременно должен был демонстрировать свою драгоценную ношу—скрижали.

К этому можно добавить, что согласно средневековым изобразительным канонам, объединявшие несколько событий композиции во временно́м плане в большинстве случаев строились (соответственно и зрительно воспринимались) по тем же принципам, как писались и прочитывались тексты, скажем, греческие, коптские или армянские: слева направо и сверху вниз. Иначе говоря, события в памятниках изобразительного искусства развивались слева направо, или как бы изнутри пространства навстречу зрителю. Так, чтобы заключительные эпизоды представлялись либо справа, либо на переднем плане. На интересующем нас рельефе этот принцип выдержан очень наглядно. Слева—начальный момент события—пророк, испугавшийся бога, справа—последовавший за этим эпизод получения скрижалей.

Полагаем, что этот сюжет представлен на двух фрагментированных тканях V—VI вв. из Ахмима (Египет), рисунок на которых выполнен в технике резерважа. Одна из них находится в

собрании музея Виктории и Альберта в Лондоне[4], другая по 1945 г. хранилась в Берлине[5].

Примечательно, что сходные изображения одного сюжета зафиксированы на трех близких по времени исполнения памятниках, два из которых происходят из Ахмима, один—из Константинополя. Не следует ли видеть в этом какую-то общую иконографическую традицию, быть может сложившуюся не без влияния искусства древнего Египта?

Мы уже отмечали, что в исследованиях последних лет заинтересовавшую нас плиту единодушно относят к V в. В пользу этой даты говорят не только уже отмечавшиеся специалистами стилистические черты, присущие памятнику (в частности, «струящиеся» складки одеяний, через которые как бы «просвечивают» очертания тела[6]), но ряд иконографических особенностей: пророк предстает в облике молодого, безбородого человека, у него нет нимба, скрижали представлены в древней форме свитка. Объяснение необычной на первый взгляд замены фигурирующих в библии скрижалей завета свитком можно найти в еврейской литературной традиции. Согласно ей, Моисей получил на Синае не Десятикнижие, а все писание, содержавшееся в свитке Торы[7]. Такую замену встречаем в ряде ранних аналогичных композиций, например, на пиксиде слоновой кости из собрания Думбартон Окс в Вашингтоне, датируемой V—VI вв. и приписываемой Сирии или Палестине[8], на мозаике левой алтарной стены церкви Сан Витале в Равенне, 521—547 гг.[9]

---

[4] *Kendrick A. F.* Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt, t. III. London, 1922, n° 787, p. 65—66, pl. XX.

[5] *Wulff O., Volbach W. F.* Spätantike und Koptische Stoffe aus ägyptischen Grabfunden. Berlin, 1926, n°9177, S. 133—134, Abb. 118. См. также: *А.* Эффенбергер, указ. соч., рис. на с. 26.

[6] Такого рода трактовка одеяний является не только стилистической категорией, она несомненно указывает, что полотно очень тонкое и довольно дорогое.

[7] *Ginzberg L.* The Legends of the Jews, t. III. Philadelphia, 1947, p. 119.

[8] Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art. Third to Seventh Century. Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978. New York, 1979. n° 421, p. 469—470.

[9] *В. Н. Лазарев,* История византийской живописи, т. II, М., 1948, табл. 30. Следует заметить, что приблизительно в это же время создаются изображения Моисея с традиционными скрижалями. См.: деревянную панель VI—VII вв. с резным изображением пророка в музее Кестнера в Ганновере (Osiris, Kreuz und Halbmond. 5000 Jahr Religion in der Kunst Ägypten. Die drei religionen Ägyptens. Stuttgart, Hannover. 1984, S. 194, n°163).

А. Эффенбергер обратил внимание на связь изображений на рельефе с погребальной символикой и верно указал на единство символического значения таких композиций, как «Жертвоприношение Исаака Авраамом», «Вручение скрижалей Моисею», «Воскрешение Лазаря». По его мнению, «общий смысл всех этих изображений заключается в том, что при воскрешении из мертвых указывается на чудодейственное вмешательство бога. Призвание Моисея или вручение закона знаменует собой и предотвращение жертвоприношения Исаака как символ особого благоволения бога»[10]. В последней фразе есть некоторая неувязка. События, связанные с Моисеем, не могли «знаменовать собой предотвращение жертвоприношения Исаака», поскольку пророк жил много позже праотца Исаака. Несомненно, все перечисленные эпизоды можно рассматривать как «символ особого благоволения бога» и что при воскрешении из мертвых бог чудесным образом вмешивается в судьбы праведников. Говоря конкретно о плите с изображением Моисея, можно отметить, что этот пророк в пантеоне христианских святых был одной из самых значимых в символическом отношении фигур. Он явился избранником, которому специально было открыто имя Яхве (и уже через него—еврейскому народу). Иссекновением воды из скалы Моисей спас свой народ и акт этот был прообразом христианского крещения и воспринимался как дар святого духа. Пророк явился учителем народа своего. В конечном счете, Моисей служил прообразом самого Христа[11], смысл деяний которого заключался в идее искупления, главный мотив этой идеи—воскресение. Быть может, близкие врача Иоанна, заказывая резчику изобразить на стеле эпизод из жизни Моисея (как и те копты, которые использовали упомянутые ткани как саваны для покойников), уповали на то, что после земной юдоли Иоанн, как некогда пророк, удостоится чести общения с создателем и жизнь его будет продолжаться бесконечно, поскольку смерть мыслилась верующими (говоря словами Игнатия Антиохийского) как «восход к вечной жизни с Христом»[12].

Если высказанные нами соображения верны, они, надеемся, прояснят некоторые аспекты изучения интересного памятника ранневизантийской эпохи.

---

[10] *А. Эффенбергер*, указ. соч., с. 27.

[11] Творения Василия Великого, т. III, с. 179; Réau L., oc. cit., p. 202—203.

[12] „После сдачи статьи в печать в журнале „Cahiers archéologiques“ (32, 1984, p. 15—26) появилась публикация—Archer Saint—Clair „The Basilewsky pyxis: typology and topography in the exodus tradition“. В ней автор, касаясь памятников со сценой «Вручение Моисею скрижалей» (в том числе и берлинской стелы fig 9. p. 18), выдвинул предположение, что фигура рядом с пророком изображает его преемника—Иисуса Навина. Нас эти предположения не убеждают.

С. Г. КАРАПЕТЯН

ПАМЯТНИКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ В ГАВАРАХ ШАКИ И КАПАЛАК СОБСТВЕННО АЛБАНИИ

В последние годы уделяется большое внимание изучению армянских архитектурных памятников за пределами Советской Армении, на территориях Грузинской и Азербайджанской ССР. Это имеет огромное значение как для исследования различных сторон армянского искусства, так и для освещения многих проблем истории армянского народа.

К сожалению, до сих пор мало изучены памятники армянского зодчества в провинциях Арцах и Утик и, особенно, в левобережных районах реки Куры (Собственно Албания).

Кура, являясь политической границей между Арменией и Кавказской Албанией, с точки зрения культуры фактически не разделяла их (особенно после V в., когда было образовано сасанидское марзпанство Ран (Албания, Алуанк), включавшее области как на левом, так и на правом берегах Куры). На левобережье, надо полагать, с древнейших времен наряду с местными племенами (гелы, леги, лпины, чилбы и др.) проживали и армяне, создавшие многочисленные историко-архитектурные памятники (поселения, крепости, мосты, монастыри, церкви, хачкары и т. д.) как в самой исторической Армении.

Собственно Албания[1] простиралась на территории между рекой Курой и Большим Кавказским хребтом, которая имеет в основном горный рельеф. По этой территории протекают быстрые и полноводные реки, впадающие в Куру с левой стороны. Природа левобережья делится на 3 основных пояса.[2] Первый пояс—это расположенная на берегу Куры обширная равнина. Протекающие по ней реки в летние месяцы высыхают и не достигают Куры. Эта равнина и в древности не была густо населена и использо-

---

[1] Термин «Ашхарацуйца»—«Армянской географии VII века» (см. Ս. Տ. Երեմյան, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի.—Երևան, 1963*, с. 34, 105).

[2] Ср. Մ. Բարխուտարյանց, *Աղուանից երկիր և դրացիք (Միջին Դաղստան), Թիֆլիս, 1893*, с. *48—53*.

валась в качестве пастбища. Второй пояс—предгорные районы, богатые полноводными и вечно текущими реками, целебными источниками. Климат здесь мягкий, очень много лесов. Третий пояс—это высокие горные хребты, лишенные лесов, но богатые альпийскими лугами. Реки быстроводные, порожистые, много водопадов. Зима здесь суровая, лето прохладное. Во все времена года дуют сильные ветры.

Благодаря исследованию расположения и густоты памятников материальной культуры явственно вырисовываются этнический состав, особенности верований, обычаев и занятий населения обширного края. Составленная по этому принципу карта поселений, кладбищ, защитных и культовых сооружений, а также памятников мусульманского (персидского и тюркского) искусства представляет реальную картину расселения армян на территории Собственно Албании. Исследования показывают, что армянское и собственно албанское христианское население края отдельными островками сконцентрировалось главным образом в предгорных и высокогорных районах, где имелись более надежные и целесообразные в отношении защиты естественные условия. В конце XIX в. армяне проживали в более чем 100 поселениях, от Шемахи до города Закаталы (Джар). Правда, большой процент здесь составляли переселенные (в основном из Арцаха) армяне, однако известно, что последние выбирали для себя в качестве места жительства уже населенные армянами деревни (в них сохранились многочисленные монастыри, церкви и кладбища с имеющими надписи хачкарами и надгробиями, сооруженные исконным армянским или арменизированным населением). Выше населенных армянами предгорий, в ущельях и на склонах Кавказского хребта расположены поселения обращенных в мусульманство бывших армян[3], в которых сохранились столь же многочисленные памятники (церкви, кладбища и т. д.), сооруженные предками-христианами современных обитателей.

Гавары Шаки и Капалак Собственно Албании, неоднократно упомянутые в средневековой армянской литературе, очень богаты разнообразными историко-культурными памятниками, среди

---

[3] Из документов, освещающих этот процесс, вспомним только письмо, составленное в феврале 1725 г. «Письмо архимандрита Мартироса к Вахтанг-хану и Шахнаваз-хану о разорении страны Турками и насильственном обращении христиан в мусульманство, с просьбою о скорейшей помощи». В нем, в частности, говорится: *«...առաջ շամախին դաստնին ժողովուրդ. չափմից արաբին. ղափալաւ Լէ (37) դեղ չափմից արաբին. ղարաավի գեղերանք թուրքացրին. շաքուայ երկրի գեղերանքն եւ թուրքացրին. ղարապաղու երկիր ամեն չափմից արին...»* (*Г. А. Эзов,* Сношения Петра Великаго с Армянским народом, СПб., 1898, с.

которых значительное число составляют относительно неплохо сохранившиеся культовые сооружения. Территория указанных гаваров соответствует современным Шекинскому, Варташенскому и Куткашенскому районам Азербайджанской ССР. В настоящей статье исследуются некоторые средневековые церкви и монастыри, находящиеся в селениях Киш, Зайзит, Кунгют, Партез (Бидеиз), Чалет и Варташен этих районов, изучение которых может дополнить наши знания о характерных особенностях так называемой албанской школы средневекового армянского зодчества.[4]

Село Киш (*Քիշ*) находится в гаваре Шаки, в 5 км к северу от одноименного города, на правом берегу речки Киш. Армянское население деревни было обращено в мусульманство в середине XVIII в.[5] В конце XIX в. Киш имел около 330 дымов отуреченного населения. В центре деревни до сих пор стоит купольная базиличная церковь. Согласно легенде, она была основана апостолом Елиша, о чем сообщает Моисей Дасхуранский (Каланкатуйский).[6]

Первое описание церкви принадлежит С. Джалалянцу, бывшему в Кише в середине XIX века. Он пишет: «Эта (церковь) по-

---

415—416. Ср. Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века, сборник документов, т. II, ч. II, Ереван, 1967, с. 231).

[4] Анализ наиболее известных памятников этой архитектурной школы—центрально-купольной церкви в Леките и базилики в Куме—прекрасно осуществлен А. Л. Якобсоном (см. *А. Л. Якобсон,* Архитектурные связи Кавказской Албании и Армении.—ИФЖ, 1977, № 1, с. 69—84).

[5] Об этом А. Яновский писал: «...Христианство Армянское оставалось на верхней долине до половины минувшего столетия или, вернее, до Персидского Шаха Надира, который быв не в состоянии покорить Шекинцев своей власти, разорил страну до основания. Народ, опасаясь подобного бедствия, избрал себе Ханом сына священника Кишской церкви: ибо Шека, задолго до Шаха Надира, управлялась уже мелкими владельцами. Новый Хан Гаджи Челяби, сделавшись сам магометянином, обратил и народ к исламу. С того времени едва протекло столетие, как этот христианский народ до того отатарился и омагометился, что всякий примет их за коренных татар. Несколько селений, однако, невзирая на все преследования, удержали прежнюю веру. Впоследствии прибыло еще значительное число армян из Карабага и поселилось в Шеке, возобновив некоторые из деревень, находившихся в развалинах...» (*А. Яновский,* О древней Кавказской Албании.—ЖМНП, 1846, т. 52, ч. 2, с. 167—168; Ср. Մ. Բարխուտարյանց, указ соч., с, 289—293).

[6] Правда, сведение Дасхуранского относится к другому селению под названим Гис на правобережье Куры (подробно см.: Բ. Ուլուբաբյան. *Պատմա-աշխարհագրական ճշգրտումներ, ԲԵՀ,* 1971, № 1, с. 176—177). Краеведы М. Бархутарянц и С. Джалалянц следовали за легендой.

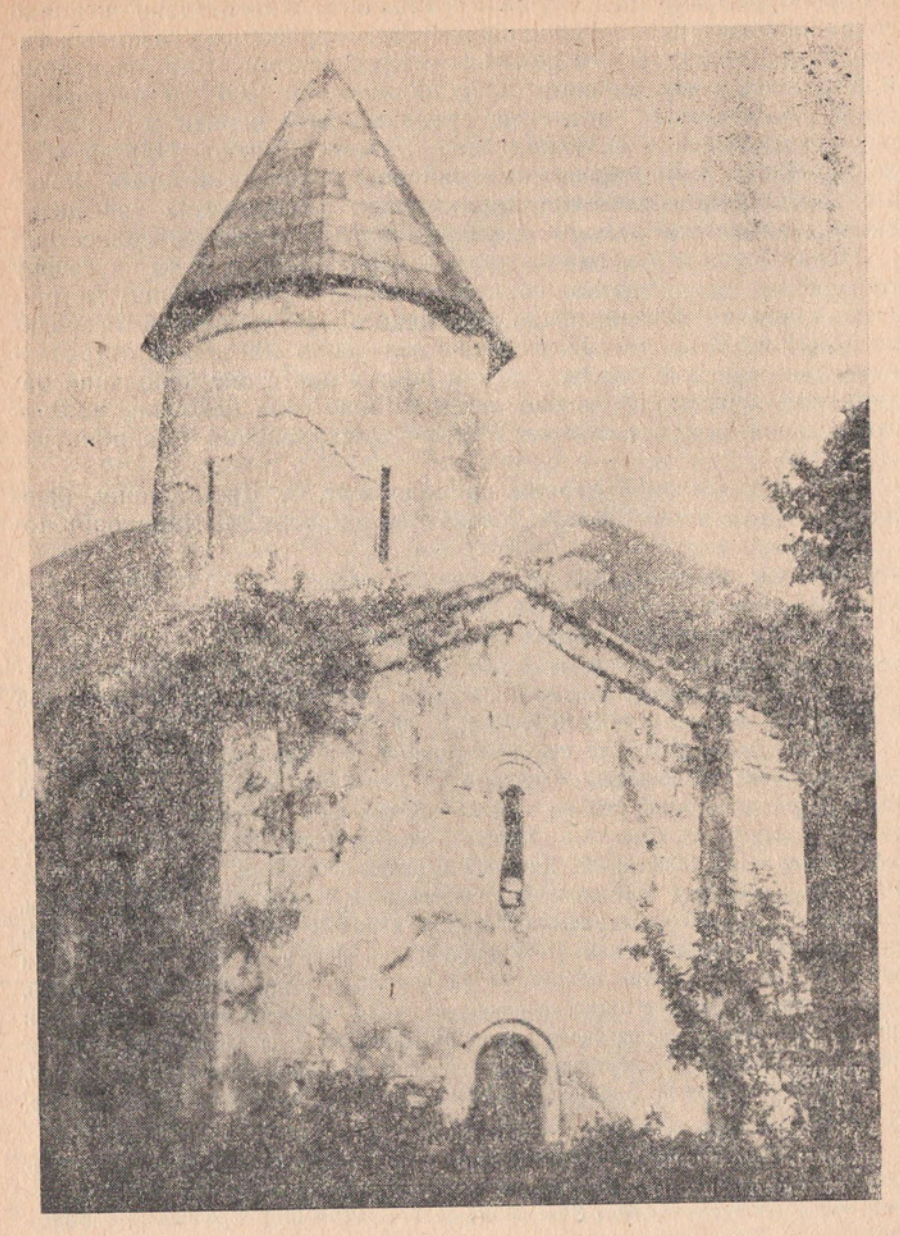


Рис. 1. Западный фасад церкви с. Киш.

лукруглая с востока, квадратная с запада, овальная изнутри и крестообразная сверху. Изящный остроконечный купол в середине покрытия, прикрепленные известью нетесанные камни, кладка, присущая давним временам, наглядно показывают древность этой обители. И не видно на стенах никакого признака реставрации. ...вокруг нее (церкви) толстые имеются крепостные стены и построенные (с помощью) извести комнаты»[7]. Приведенное описание в основном повторяется в книге М. Бархутарянца, который от себя добавляет сведения, например, об отсутствии надписей и т. д.[8] Древнейшее сведение о данной церкви сохранилось в памятной записи грузинского епископа Кюриле Донаури 1310 г., где упоминается селение Киш-Нухи с церковью св. Богородицы.[9] Это сведение важно тем, что, во-первых, свидетельствует о наличии названия села в начале XIV в. без изменений (и только с прибавлением названия ближайшего города Нухи-Шаки), во-вторых, сообщает историческое название церкви («Св. Богородицы») и, в-третьих, позволяет примерно датировать строительство последней (до XIV в.).

При отсутствии более конкретных материалов о строительстве церкви в Кише, эту дату можно приблизительно определить на основании подробного анализа архитектурно-стилистических форм, планировки, композиции, строительного искусства, обработки камня, декорировки храма и сравнения выявленных особенностей с другими однотипными памятниками.

К счастью, церковь Киша стоит до наших дней неразрушенной. Она имеет композицию однонефной купольной базилики. (рис. 2). Единственная дверь открывается на западном фасаде. Окна (всего 11) расширяются вовнутрь, а снаружи имеют узкие и удлиненные формы. В центральной части церкви несущими купол стреловидными (двуцентричными) арками соединяются друг к другу две пары пилястров и пристенных пилонов. Основанный на них круглобарабанный купол завершается остроконечным шатром. Переход от подкупольного квадрата к конхе осуществлен с применением парусов (рис. 3). Западная часть церкви сводчатая, а на восточной стороне находится полукруглая апсида. Высота алтарной возвышенности 80 см. Наружные формы церкви четко воспроизводят ее внутреннюю структуру. В этом аспекте основ-

---

[7] Յ. Ջալալյանց. *Ճանապարհորդութիւն ի մեծն Հայաստան, Տփխիս, 1858,* с. *369—370.*

[8] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 269—270.

[9] Գ. Մուրադյան, *Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977,* с. *11.* О церкви в Кише имеются также другие, мимолетные упоминания (см. МАК, вып. VII—М., 1898, с. 30).

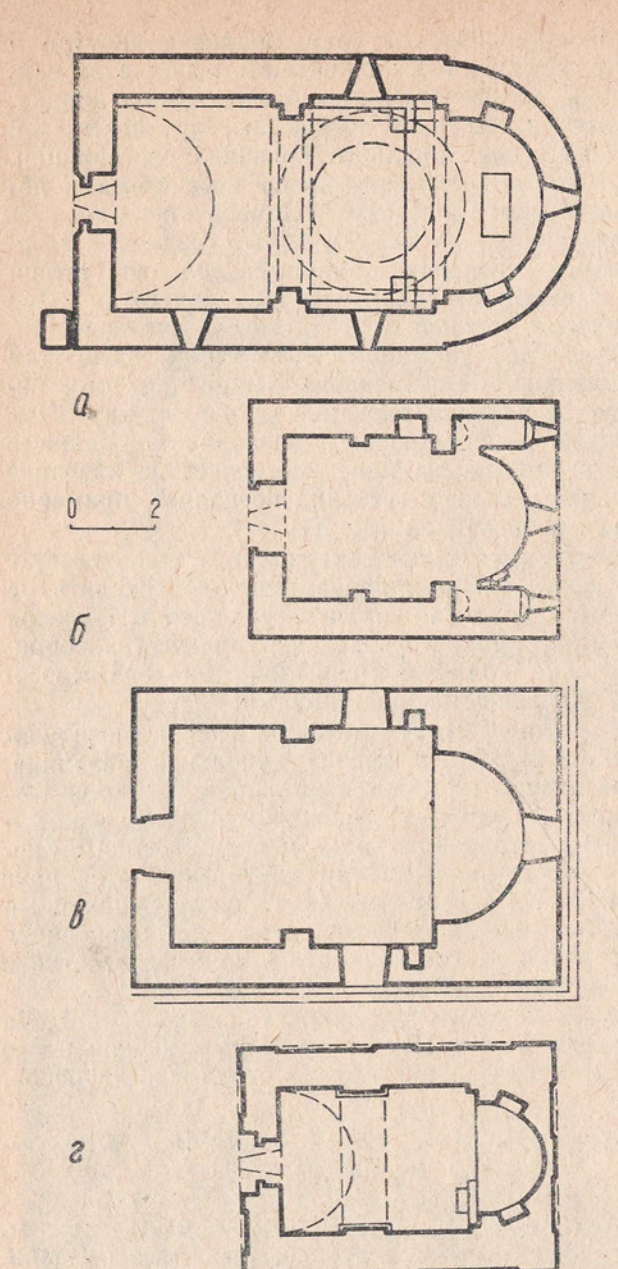
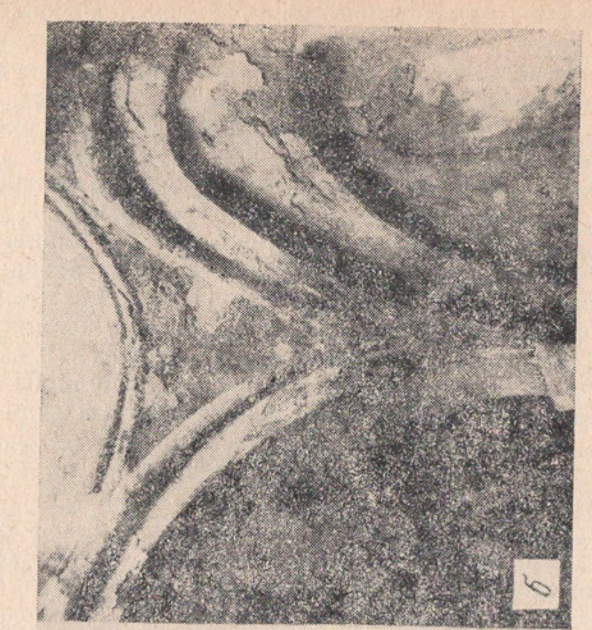


Рис. 2. Планы а) церкви св. Богородицы с. Киш, б) церкви с. Зайзит, в) церкви на варташенском кладбище, г) часовни Апостола Елиша в Варташене.



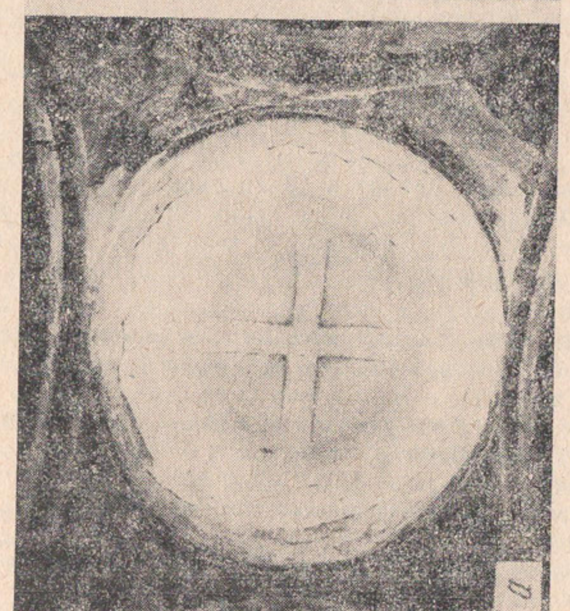


Рис. 3. Интерьер церкви с. Киш а) барабан, б) северо-западный парус.

ной строительной особенностью является выход апсиды из общего объема. Карнизы фронтонов и барабана имеют стилистически одинаковый профиль. Храм полностью сооружен из местной желтоватой пемзы чистой тески. Размер камней больше среднего. Ряды кладки беспорядочные. Декорировка церкви крайне сдержанна. Исключение составляют только барельефные наружные наличники пяти окон на фасадах, имеющих однотипное решение.[10] Стены как изнутри, так и снаружи покрыты штукатуркой, в настоящее время в основном разрушенной и осыпавшейся. Как штукатурка, так и чисто тесанные угловые камни дверного отверстия, подпорная стена в юго-западном углу, поднимающаяся на всю высоту фасада, являются результатом реставрационных работ относительно позднего времени (вероятно XVII—XVIII вв). Толщина стен колеблется от 90 до 100 см. Исходя из вышеописанных характерных особенностей (купол круглой формы, узкие, вытянутые окна и композиционные особенности их наличников, наличие парусов), можно полагать, что церковь св. Богородицы в селении Киш была построена в XIII в.[11] В одном из источников отмечается следующее: «Монастырь во имя Св. Апостола Егишея при селении Киш, построен в 1244 г. по Р. Х. Архидиаконом Серафимом. Опустел во время нашествия Шаха Агамагмада».[12] Недавно к изучению памятника обратился С. А. Маилов, который в вопросе о датировке храма пришел к весьма неопределенному заключению—X—XIV вв.[13] В XIX в. церковь упоминается как одна из знаменитых армянских святынь гавара, где каждый год отмечался праздник Преображения.[14]

Селение Зайзит (*Զայզիտ*), следующий объект нашего исследования, находится в 8—9 км к юго-востоку от города Шаки (современное село Орта Зайзит в Шекинском районе Азербайджанской ССР). Армянское население было обращено в мусульманство в середине XVIII в. Древних упоминаний о селении и его памятниках не сохранилось. В 1874 г. в селе проживало 1914 чело-

---

[10] Идентичное решение имеют наличники окон на восточном фасаде старой церкви Чалетского монастыря (1411 г.), на купольной церкви в селении Зайзит (XII—XIII вв.) и т. д.

[11] Вместе с автором обмеры анализируемых в статье памятников производили Гайк Асатрян и Манвел Саргсян.

[12] Кавказский Календарь на 1852 г., Тифлис, 1851, с. 271. Не исключено, что такая конкретная датировка основывается на строительной надписи, которая ныне утеряна.

[13] *С. А. Маилов*, Армянские церкви XVII—XIX вв. в Азербайджане, «Архитектурное наследство», № 33, М., 1985, с. 141.

[14] Кавказский Календарь на 1886 г., Тифлис, 1885, с. 151.

век (армяне-сунниты).[15] В конце XIX века здесь был М. Бархутарянц, который отметил: «Село состоит из 461 дома, предки которых были армянами».[16]

На территории Зайзита сохранились 2 церкви. Одну из них видел М. Бархутарянц, оставивший ее краткое описание. Она находится на северо-восточной окраине села, на склоне холма. Об этой церкви священник Лазар Овсепян, родом из селения тюркоязычных армян Джорлу, пишет: «Выше этого села Зайзит на вершине прекрасного плоскогорья до сих пор стоит красивая крестообразная, каменная церковь, называемая Св. Гэорг, к которой отуреченные армянские крестьяне относятся с большим уважением и глубоким благочестием».[17]

Она относится к широко распространенному в армянской средневековой архитектуре типу крестообразнокупольных храмов. Однако в этом отношении она уникальна и весьма ценна, поскольку отмеченный тип встречается в Собственно Албании очень редко. Строительных или других надписей не обнаружено. Памятник никогда еще не был предметом серьезного архитектурного анализа, никогда не ставился вопрос о его датировке.

Церковь Зайзита сохранилась в разрушенном состоянии (рис. 4). Еще в конце прошлого века, когда ее посетил М. Бархутарянц, был развален купол (за исключением нижних рядов кладки), снаружи были повреждены апсида и часть стены, примыкающие к дверному отверстию. В настоящее время памятник находится в еще более плохом состоянии. В частности, из кладки западного, восточного и, особенно, южного фасадов извлечены многие чисто тесанные камни облицовки, что создало серьезную угрозу для дальнейшего существования памятника.

Церковь возведена из местной желтоватой пемзы на известковом растворе. Изнутри были использованы грубо тесанные или нетесаные камни, сплошь покрытые штукатуркой. На остатках последней в одном месте можно заметить следы фресок (на стене северной ниши). Церковь относится к одноапсидному варианту крестообразнокупольных храмов (рис. 5), примеров которого можно встретить во многих уголках Армении. В хронологическом отношении церкви этого типа разделяются на две части—возведенные в V—VII и IX—XIV вв. Интересно, что первые встречаются главным образом в центральных гаварах Армении (Ара-

---

[15] Указ. соч., с. 216.

[16] Մ. Բարխուդարյանց, указ. соч., с. 268.

[17] Ղազար քահանա Հովսեփյան, *Ակնարկներ ուտիացի և մահմեդական հայերի մասին*, *Թիֆլիս*, *1904*, с. *72*.

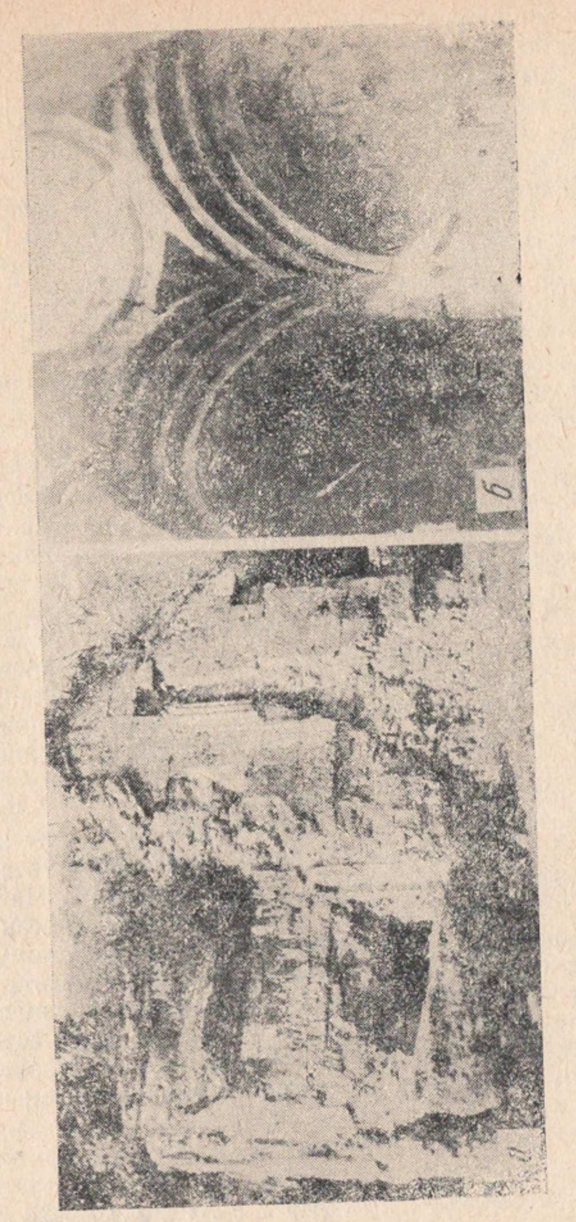


Рис. 4. Крестообразная церковь с. Зайзит а) вид с юго-запада, б) северо-восточный парус

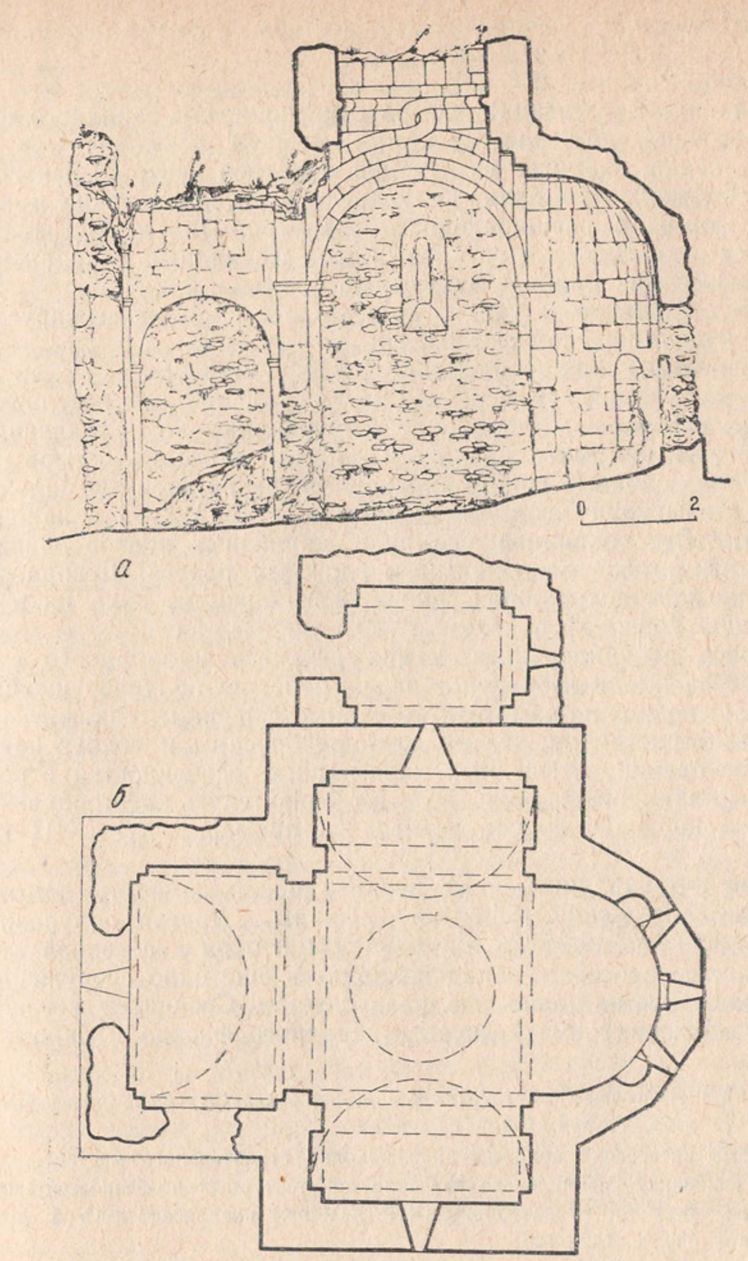


Рис. 5. Крестообразная церковь с. Зайзит а) разрез на север, б) план церкви.

гацотн, Ширак, Ниг, Ташир и т. д.), а вторые уже и в окраинных (Цобопор, Парисос, Хачен[18] и т. д.).

Церковь Зайзита как изнутри, так и снаружи имеет крестообразный вид. Единственная дверь открывается с западного фасада. Восточная часть креста, внутри которой расположена полукруглая апсида, снаружи пятигранна. На трех центральных гранях расположены три окна, имеющие относительно узкие и вытянутые формы и расширяющиеся вовнутрь. По одному подобному окну открывается с остальных трех фасадов. В главной апсиде имеются две ниши полукруглового плана. Переход от подкупольного квадрата к конху осуществлен с помощью парусов. Барабан купола-круглой формы. На его остатках следов окон не видно. С целью сокращения диаметра барабана увеличено число несущих купол арок (четыре с каждой стороны). В результате этого стены барабана естественно продвинулись по направлению к центру и своей тяжестью нажимали не столько на четыре несущие купол основные арки, опирающиеся на пристенные пилоны, сколько на несущие своды второстепенные арки (три с каждой стороны).[19] Все сохранившиеся ряды карнизных поясов зайзитской церкви имеют однотипный и сложный разрез. Декоративные скульптуры сохранились только на наличнике окна на южном фасаде. Горельеф охватывал все стороны наличника, однако сохранились декорированные камни верхнего и западного сторон. Церковь имела черепичное перекрытие: на полуразрушенной крыше и ныне можно заметить некоторые черепицы, слившиеся с известковым раствором. Их обломки разбросаны и вокруг церкви. На основании отмеченных характерных особенностей строительства (планировка, декор и т. д.) зайзитскую крестообразнокупольную церковь следует датировать примерно XII—XIII веками.[20]

Возле юго-западного угла церкви можно заметить остатки какого-то сооружения, вероятно—ризницы. Другая полуразрушенная сводчатая комната примыкает к церкви с северной стороны. Дальше на северо-запад находилось еще одно сооружение, в настоящее время полностью разрушенное. Сводчатая комната (вероятно часовня) имеет дверь с западного фасада и окно— с

[18] Ս. Գ. Կարապետյան, *Խաչաձև գմբեթավոր եկեղեցիներ Արցախ նահանգում*, *ՊԲՀ, 1983, № 2—3*, с. *203—205*.

[19] Весьма интересная архитектурная находка строительного мастера.

[20] На основании специального изучения архитектурных особенностей церкви примерно такую же ее датировку (XII—XIV вв.) предлагает и С. А. Маилов (см. указ. соч., с. 142—143).

восточного. Недалеко от церкви находится кладбище, где сохранилось несколько нетесаных надгробных плит.

В 0,5 км к юго-востоку от села Зайзит, на крутом склоне сохранилась другая полуразрушенная церковь, имеющая композицию сводчатой однонефной базилики. Свод и верхние части стен разрушены. Единственная дверь, имеющая больше средних размеры (155 см.), открывается с западного фасада. Из 4 окон 3 открываются с восточного и только 1—с западного фасадов. Северная и южная стены имеют по одному пилястру, на которые опиралась, по-видимому, несущая свод арка (не сохранилась). В юго-восточном и северо-восточном углах церкви имеются прямоугольные в плане ризницы, двери которых открываются на апсиду. В северной стене сохранилась ниша баптистерия. Церковь возведена из нетесаных или грубо тесанных камней на известковом растворе. В стене западной ниши апсиды вставлены, на наш взгляд, изначально, во время строительства, три чисто тесанных камня (пемза), украшенные барельефными крестами. Кресты начинаются из древа жизни. Снизу, по обеим сторонам основного креста прорисовано еще по одному простому кресту. Весь рисунок заключается в прямоугольную рамку. Других украшений или надписей в церкви не сохранилось. Исходя из архитектурно-стилистических, строительно-композиционных особенностей, а также на основании анализа художественных особенностей хачкаров, церковь можно датировать XII—XIII веками. К церкви, главным образом с западной стороны, примыкает кладбище, где сохранились многочисленные могильные плиты без изваяний и надписей.

Следующий населенный пункт—село Партез *(Պարտեզ)*—расположен на правом берегу одноименной реки (ныне село Бидеиз Шекинского района Азербайджанской ССР). В средневековых источниках сведений об этом селении не сохранилось. Первое упоминание о нем находим у краеведа М. Бархутарянца, который пишет, что в начале 1890-х гг. здесь проживало 150 домов обращенных в мусульманство армян.[21]

В 1,5 км к юго-западу от села стоит церковь, имеющая композицию однонефной сводчатой базилики. Армянское население региона (Шеки, Чалет, Варташен и др.) называет ее именем св. Георгия. Церковь снаружи выложена желтовато-белой чисто тесанной пемзой на известковом растворе, а изнутри—речной галькой. Изнутри чисто тесаны только угловые камни окна, дверей, апсиды и несущей свод арки. Церковь имеет две двери со стороны южного и западного фасадов. Единственное окно, располо-

[21] Մ. Բարխուտարյանց, указ . соч., с. 291.



Рис. 6. Базиличная церковь с. Зайзит а) вид с запада, б) вставленные по внутренней стене барельефные кресты.

женное на западном фасаде, имеет узкое, вытянутое и расширяющееся вовнутрь строение. В восточной части строения расположена апсида строго подковообразной формы с двумя нишами. Уровень пола апсиды значительно приподнят (около метра). В северной стене сохранилась ниша баптистерия. Под двускатной крышей находится полукруглый свод. Церковь стоит на двухступенчатом стилобате. Барельефов и надписей не сохранилось. Многие облицовочные чисто тесанные камни с южного и особенно северного фасадов отколоты и унесены. Вокруг здания разбросано много осколков черепиц, позволяющих предположить, что церковь была покрыта черепицей. На южном фасаде сохранилось несколько чисто тесанных камней карниза, имевшего простое сечение. Анализ вышеуказанных особенностей и сравнения с другими аналогичными церквами (Чалет, Кунгют и т. д.) позволяют датировать храм св. Георгия села Партез IX—X веками.

В конце XIX в. еще сохранялись следы монастырской ограды и отшельнических келий, а также большое количество надгробий без надписей, которые в настоящее время покрыты землей и растительностью. Эта церковь Св. Гэорга также была святыней, посещаемой и отуреченными армянами[22].

В 4 км вверх по течению от села Партез (Бидеиз) находится еще одно древнее селение—Кунгют (Քունգյուտ) (ныне село Баш-Кунгют Шекинского района Азербайджанской ССР). По М. Бархутарянцу, армянское население Кунгюта было насильно обращено в мусульманство в середине XVIII века.[23] В 1874 г. в селе проживало 1261 человек (армяне-сунниты).[24] В начале 1890-х годов оно состояло из 203 домов.[25] В 1976 г. здесь проживало 1152 человека.[26] Интересно, что многие из них носят армянские имена с искаженными окончаниями. Не забыты также некоторые армянские обычаи.

На юго-западной окраине села сохранилась полуразрушенная церковь, имеющая композицию однонефной сводчатой базилики. М. Бархутарянц видел надпись на музыкальном инструменте (тарелки), в которой церковь Кунгюта называлась именем св. Богородицы. На тарелках, перенесенных в церковь св. Геор-

---

22 Ղազար քահանա Հովսեփյան, указ. соч., с. 47.

23 Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 267—268, 291.

24 Кавказский Календарь на 1885 г., Тифлис, 1884, с. 216.

25 Մ. Բարխուտարյանց, там же. Обращенные в мусульманство жителв Кунгюта не подверглись разрушениям и резне со стороны турецких оккупанто в 1918 г.

26 Азэрбаjчан совет енсиклопедиjасы, чилд II, Бакы, с. 47.

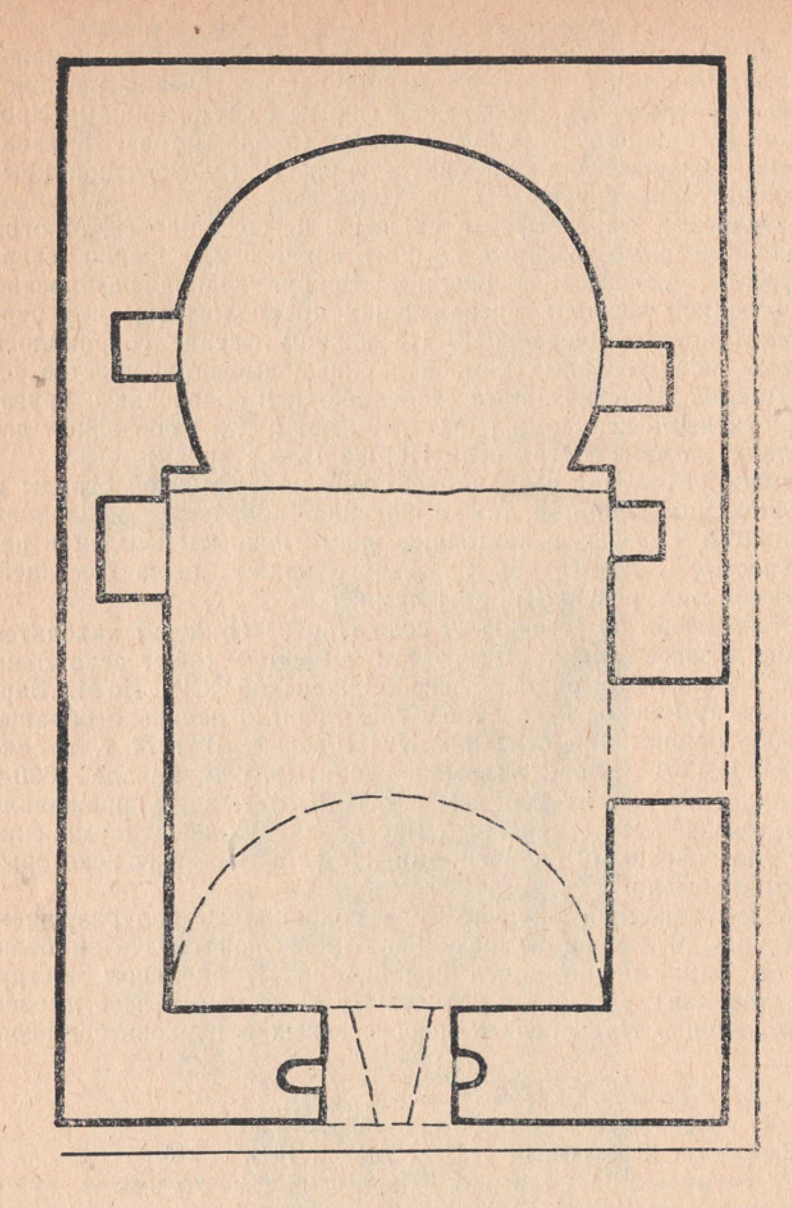


Рис. 7. План церкви св. Георгия с. Партез.

гия села Дашбулаг (Шекинский район), было написано следующее: «Сии тарелки посвящены (церкви) святой Богородицы Кунгюта. В лето 1144 (1695) («Յիշատակ է ծնծղայս Կունգիւտի սուրբ Աստուածածնայ <եկեղեցւոյն>. Թվ. ՌՃԽԴ»).[27]

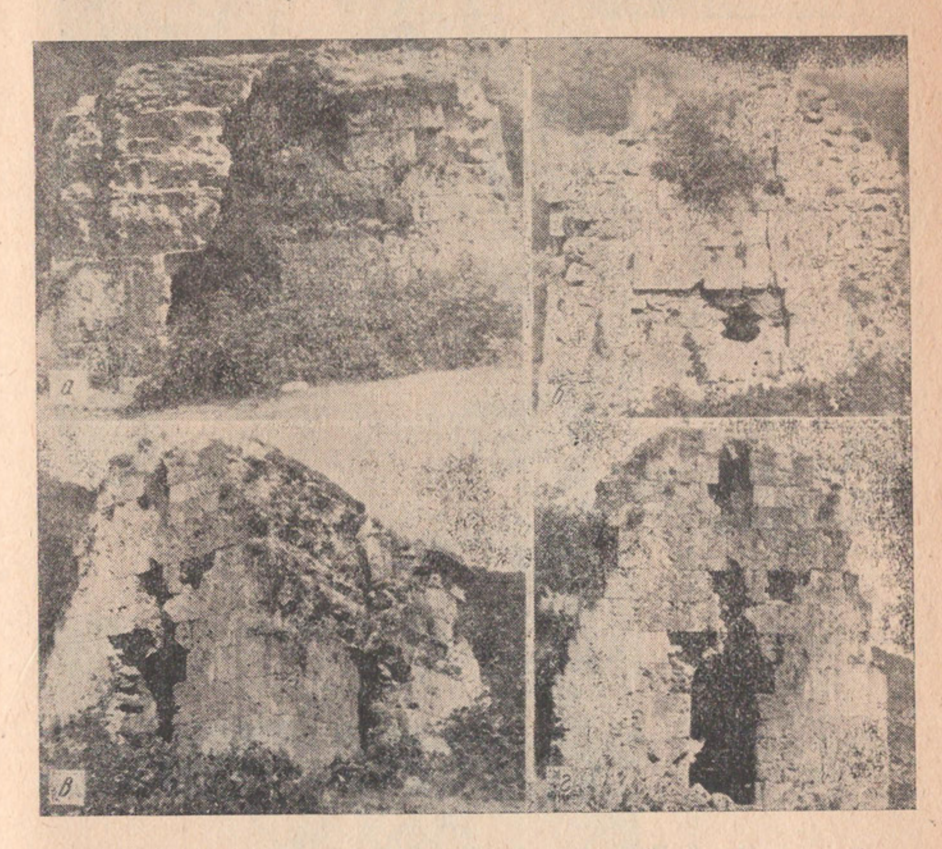


Рис. 8. Церковь св. Георгия с. Партез а) вид с юга, б) вид с востока, в) вид с юго-запада, г) вид с запада.

Церковь св. Богородицы выложена сплошь чисто тесанной пемзой на известковом растворе. Как снаружи, так и изнутри она сильно разрушена. Во многих местах облицовочные камни похищены. Полукруглый свод под двускатной крышей в настоящее время почти полностью обвалился. Он держался на несущей свод

---

[27] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 237.

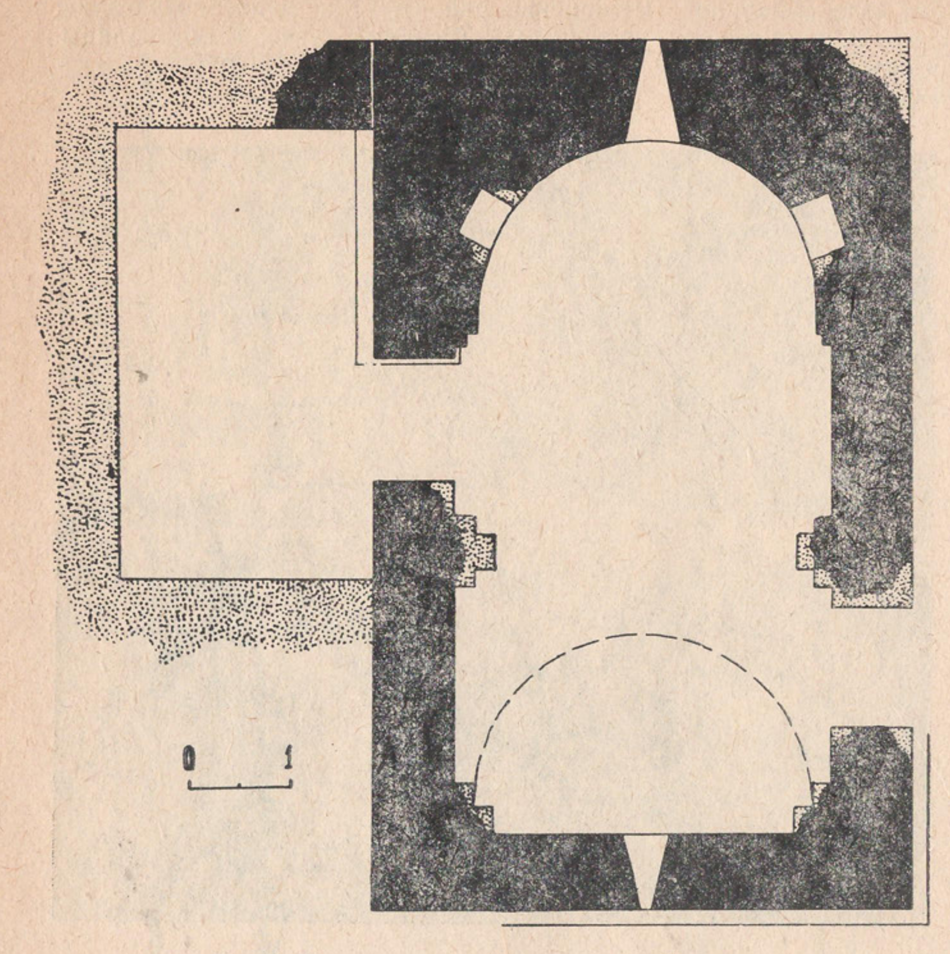


Рис. 9. План церкви св. Богородицы с. Кунгют.

арке (не сохранилась). Два окна расположены на восточном и западном фасаде и расширяются вовнутрь. Церковь имеет две двери на южном и северном фасадах: последняя открывается в примыкающую к стене комнату. Эта прямоугольная комната, выполнявшая функцию ризницы, выложена нетесаными или грубо тесанными камнями на известковом растворе. В северной стене церкви, ближе к восточному углу построен маленький сводчатый тайник. Все сооружение стоит на стилобате из чисто тесанных



Рис. 10. Церковь св. Богородицы с. Кунгют, а) вид с северо-запада, б) вид с юго-запада.

16—1644

камней, части которого видны с северной и южной сторон (остальные части спрятаны под слоем земли). Средняя толщина стен равняется 80 см. Учитывая архитектурно-стилистические, планировочные особенности, а также характерные моменты строительного искусства—отделки камня, кладки и т. д.,—мы полагаем, что церковь Кунгюта была построена в IX—X вв., а впоследствии реставрирована. Надписей не сохранилось (правда, нет на месте угловых камней дверного отверстия, алтаря и апсиды, на которых обычно высекались таковые).

Вокруг церкви располагалось кладбище (в основном к югу от нее), где сохранилось множество грубо тесанных надгробных плит. Захоронения расположены близко друг от друга. Нам не удалось найти надгробных надписей. Однако у М. Бархутарянца имеется следующее интересное замечание: «...имевшие надписи плиты унесены отуреченными армянами, и на месте остались бесчисленные камни без надписей. Однако, к счастью, осталось длинное, белое надгробие, имеющее следующую надпись: «Это есть могила Ипакчи—Ходжа—Сакара, сына арзрумца Мовсэса, который преставился в 1135 году (1686)» (*«Այս է հանգիստ Արզրումցի Մովսէսի որդի Իփակչի-Խօճա-Սաքարին, որ փոխեցաւ ՌՃԼԵ, թվին»*).[28] Надписи на этом камне и вышеупомянутом музыкальном инструменте явственно свидетельствуют, что армянское население Кунгюта в конце XVII в. еще не было обращено в мусульманство.

Следующий населенный пункт—село Чалет (*Ճալեթ*)—находится в историческом гаваре Капалак (Кабала), ныне Кутка-шенский район Азербайджанской ССР. Это селение вместе с одноименным монастырем в 0,5 км от него было известным центром средневековой армянской книжности, где переписывалось большое количество рукописей.[29] О Чалете и монастыре (одно время она была резиденцией албанских католикосов), сохранилось очень много сведений в исторической литературе.[30] В середине XIX в. здесь насчитывалось 130 домов населения.[31] В 1893 г. село имело уже 200 домов населения и 1325 жителей—армян.[32] В 1918—1919 гг. во время турецкой агрессии Чалет вместе с соседними армянскими деревнями Норшен, Отманлу, Джовлан понес

---

[28] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 268.

[29] Об этих рукописях см. Հ. Վ. Կարապետյան, *«Ճաղագ», «Ճալա» բառերը և դրանց տեղանվանական գործածությունը, ՊԲՀ, 1982, № 2.*

[30] См. там же.

[31] Ս. Ջալալյանց, указ. соч. с. 376.

[32] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 249.

значительные потери. Однако, в отличие от многих других населенных пунктов, он не перестал существовать как процветающее армянское селение. В 1978 г. село имело около 120 домов армянского и 15 домов азербайджанского населения, всего 959 жителей.[33]

В центре села Чалет сохранились развалины церкви св. Богородицы, вокруг которой расположено большое кладбище, где только два надгробия имеют эпитафии. Исследование руин церкви показало, что она была построена в XIX в. на основаниях (точнее первых двух рядах кладки) древней однонефной базилики и, главным образом, из камней последней. Судя по остаткам древней церкви (находится в юго-западном углу новой), это было сводчатое и маленькое строение. В его восточной части видно четкое очертание апсиды, внешне имеющей форму полукруга. На сохранившейся северной стене не видно следов окна или двери. Последняя, вероятно, открывалась с западного фасада. Церковь была построена из чисто тесанных камней. По строительным, стилистическим и планировочно-типологическим особенностям ее можно датировать V—VII веками.

Возведение в XIX в. новой церкви на остатках старой имело целью поддержать традиционное почитание народа данного святилища. Ныне новая церковь тоже лежит в руинах. Остатки стен едва достигают 1,5 м высоты. Церковь имела два входа—на южном и западном фасадах. В восточной части находится апсида, имеющая по обеим сторонам прямоугольные в плане ризницы. Апсида изнутри пятигранная. Такая композиция широко распространена в армянских церквах Парскахайка и Нахиджевана. Все краеугольные камни сооружения чисто тесанные (часть их принадлежала древней церкви), остальные—грубо тесанные.

В окрестностях церкви, к северу и западу от нее расположено одно из обширных кладбищ села Чалет, где мы обнаружили только два надписанных камня.

Первая эпитафия:

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՃԱԼ-
ԷԹԵՑԻ ՄԸԿԸՐՏԻՉ
ՀՕԱՆԵՍԵԱՆ. 1828 ԱՄԻ:

Перевод: «Это—могила чалетца Мкртича Иоанесяна. В лето 1828».

Вторая эпитафия:

ԱՅՍ ՏԱԲԱՆ ՃԱ/Լ/Է-

---

[33] *И. З. Исмайлов,* Район пятнадцати национальностей,—Баку, 1981, с. 3.

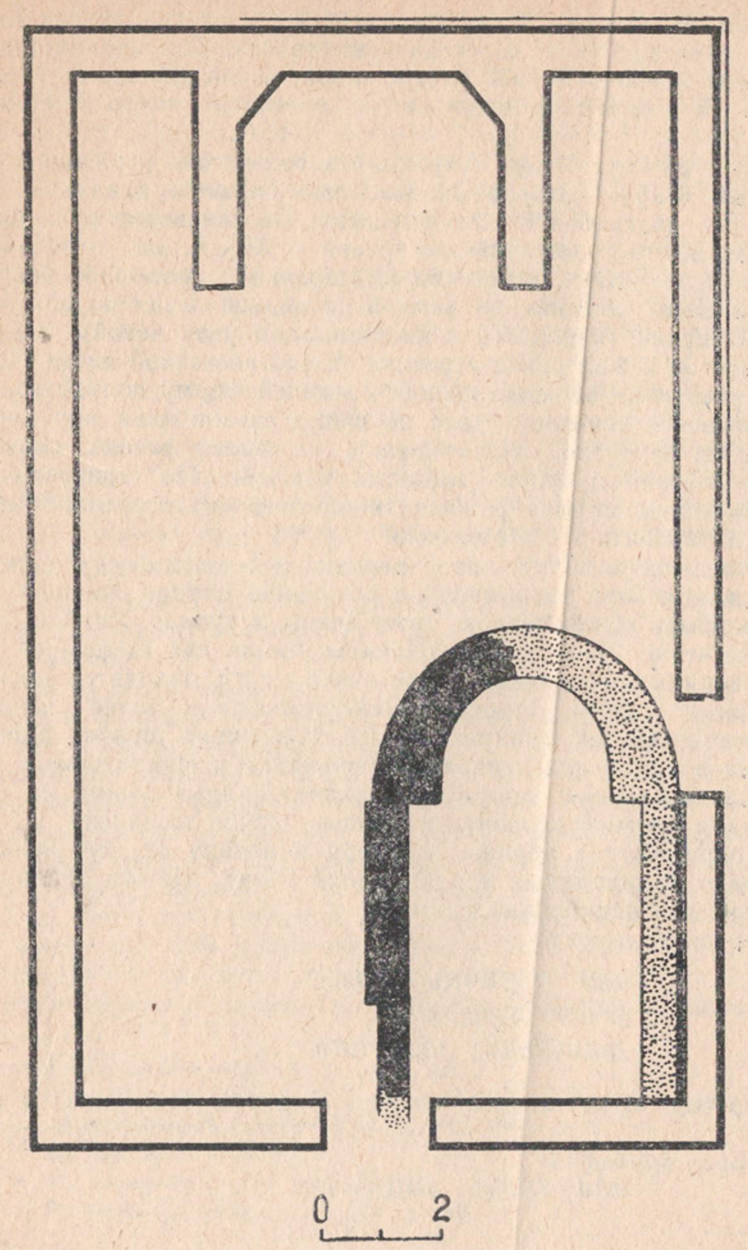


Рис. 11. План церкви св. Богородицы с. Чалет.

ԹԵՑԻ ՍԱՐԳԻՍ ՀԱ-
ՅՐԱՊԵՏԵԱՆԻ. 1860 ԱՄԻ։

Перевод: «Это—могила чалетца Саргиса Айрапетяна. В лето 1860».

В одном км к северу от села Чалет находятся две церкви монастыря св. Богородицы, древняя и новая. Ниже представляем описание только древней церкви комплекса, строительная надпись которой имеет датировку 1411 г. (впоследствии частично реставрировалась только крыша).

Строительная надпись высечена на нижнем камне наличника единственного окна церкви, открывающегося на апсиду с восточного фасада.

Текст:

ՅԱՆՈՒՆ Ա/ՍՏՈՒԾՈ/Յ ԵՍ Տ/Է/Ր ԿԱՐԱ-
ՊԵՏ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍ ՇԻՆԵՑ-
Ի ԶԵԿԵՂԵՑԻՍ Ի ԹՎ/Ի/Ս ՊԿ /1411/
ՅԻՇԱՏԱԿ ՀՈԳՈ ԻՄՈ, ՈՐՔ
ԿԱՐԴԱՅՔ՝ ՅԱՂԱԻԹՍ
ՅԻՇԵՑԷՔ։

Перевод: «Во имя бога, я—католикос владыка Карапет, построил сию церковь в лето 860 (=1411) в память души моей. Кто прочтете, помяните в молитвах».[84]

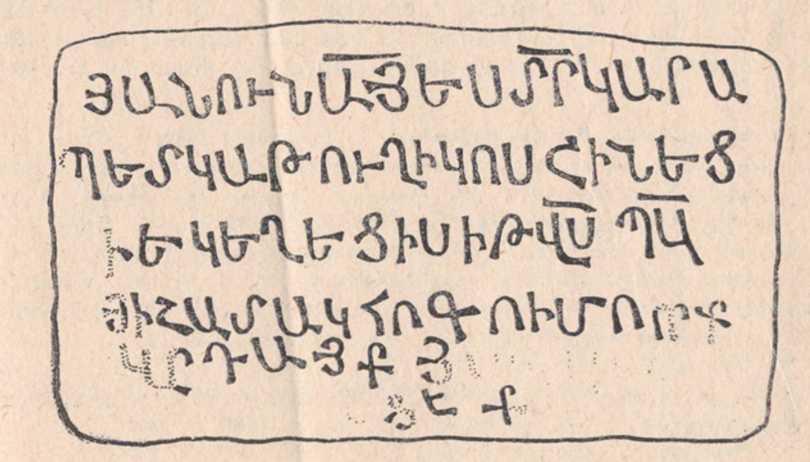


Рис. 12. Строительная надпись Чалетского монастыря.

[84] Надпись была опубликована еще И. Шахатунянцем и М. Бархутарянцем.

Древняя церковь Чалетского монастыря является сводчатой однонефной базиликой, единственный вход в которую открывается в западной стене. Свод сооружения держался на арке, стоящей на двух пилястрах. Церковь возведена из грубо тесанных и необработанных камней на известковом растворе. Чисто тесанны только угловые камни, притолоки и алтарный камень. Перекрытие и верхние ряды стен построены из кирпичей (не сохранились). Стилизованы были только наличники обоих окон на восточном и западном фасадах. На многих грубо тесанных камнях западного фасада высечены простейшие кресты, имевшие, по-видимому, дарственное значение.

Еще два памятника находятся в селении Варташен (*Վարդաշեն*, ныне город и районный центр), расположенном на южном подножье Кавказского хребта, в историческом гаваре Капалак. Впервые это селение упоминается под тем же названием «Варташен» в вышеотмеченной грузинской памятной записи 1310 года.[35] В 1782 г. Лука Каринский отправлял грамоту «священникам и князьям Вардашэна».[36] Во второй половине XIX в. село имело 300 домов населения, из которых «сто, оставив родную веру, стали недавно грузинами (то есть диофизитами—*С. К.*) из-за порабощения некоего корыстолюбивого епископа...»[37]. В начале 1890-х годов здесь проживало 680 домов населения, из которых 450—армянских (армяне и удины), 150—православных, 200—еврейских и 30—мусульманских (сунниты). Численность армян и удин-монофизитов составляла 1463 человека.[38] В 1914 г. в Варташене проживало 2914 человек.[39] Селоград (*գյուղաքաղաք*) Варташен состоял из трех кварталов—Варташен, Кышлак и Джы-

---

(см. Յ. Շահխաթունյանց, *Ստորագրութիւն, հ. Բ, Էջմիածին*, 1842, с. 379; Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 249). Последующие исследователи воспроизводят текст надписи по их изданиям (см. *«Նոտարք Հայոց», հաւաքեալ եւ ի լոյս ածեալ ձեռամբ Ղեւոնդ վարդապետի Փիրղալէմեան Տոսբեցւոյ.—Կ. Պոլիս*, с. 39; Հ. Վ. Կարապետյան, указ. соч., с. 157). Кроме других, мелких разночтений, в обоих изданиях пропущены слова *«որք կարդայք»* („кто прочтете“). Подробно о монастырском комплексе и имеющихся там надписях см. Ս. Գ. Կարապետյան, *Ճալեթի հուշարձանախումբը* (в печати).

35 Գ. Մուրադյան, указ. соч., с. 11.

36 *Դիվան Հայոց պատմության*, Ղուկաս Կարնեցի, *գիրք առաջին, նոր շարք, հատոր Ա, աշխատասիրությամբ՝ Վարդան Գրիգորյանի, Երևան, 1984*, с. *334*.

37 Ս. Ջալալյանց, указ. соч., с. 379

38 Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 245, 247.

39 Ե. Լալայան, *Նիժի և Վարդաշենի ուտիները ազգագրական տեսակետից, Երևան, 1926*, с. *157*.

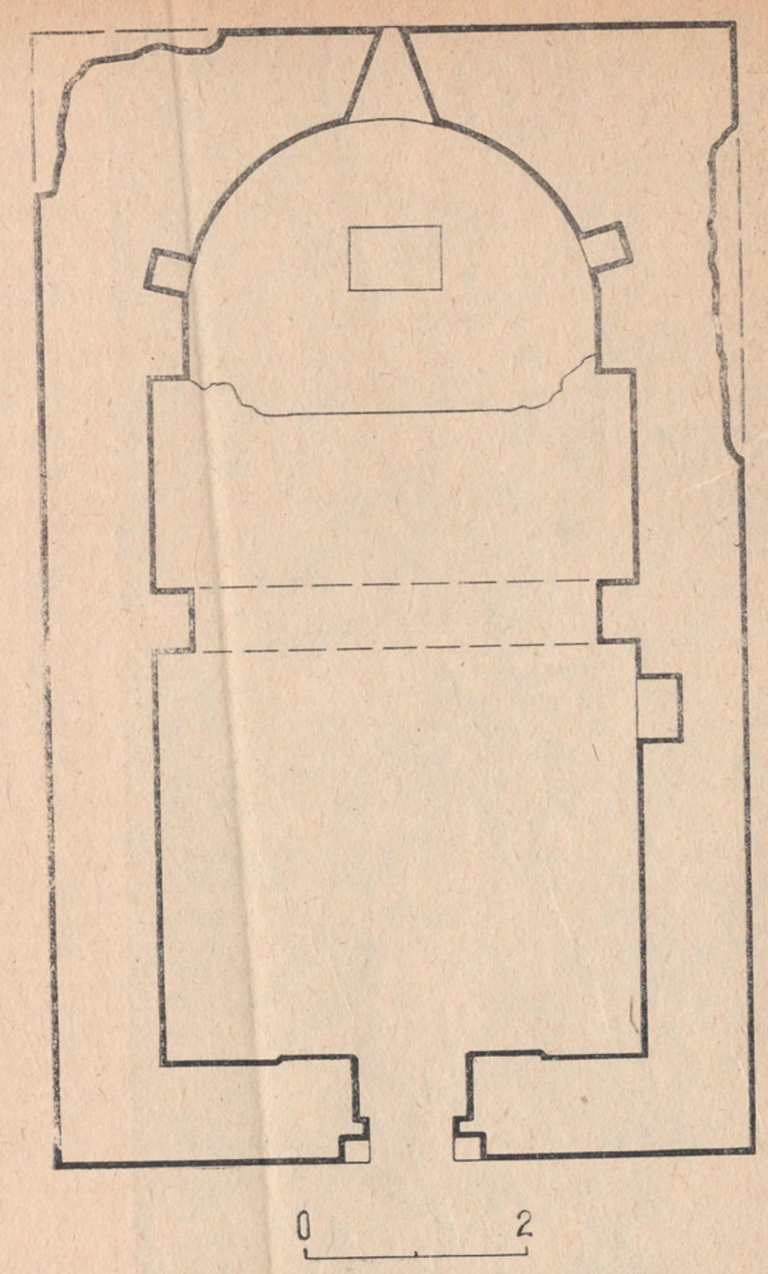


Рис. 13. План старой церкви Чалетского монастыря.

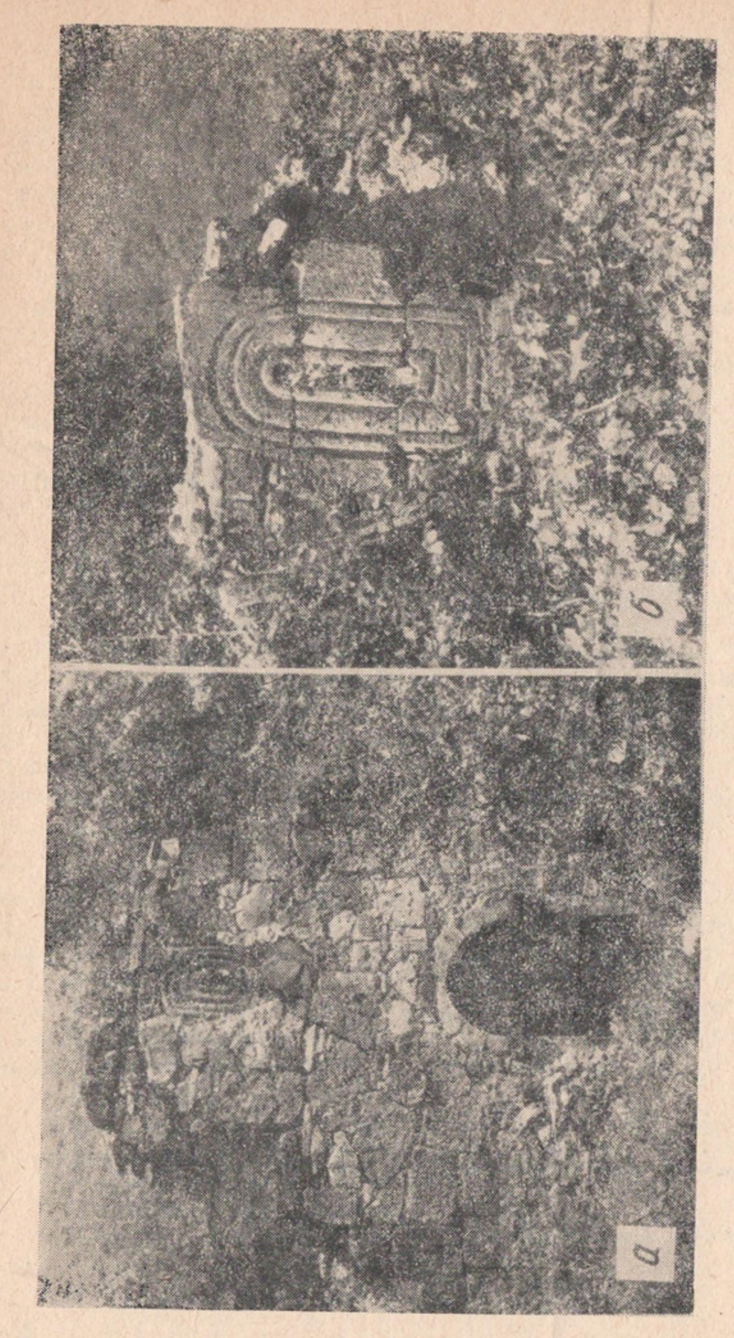


Рис. 14. Старая церковь Чалетского монастыря а) западный фасад, б) восточный фасад.

хутляр. Первый, по имени которого и известно все поселение, расположен на самом подножье горы. Здесь же сохранились две армянские церкви—монофизитская и православная. В окрестностях Варташена известны еще две церкви, одна—на восточной окраине селограда, на старом кладбище, другая—примерно в 2 км южнее от него. Первая является однонефной базиликой, подвергшейся впоследствии основательной реставрации. Нижние ряды кладки осуществлены из больших чисто тесанных камней желтоватой пемзы, а верхние—реставрированы из тех же камней меньшего размера. Во время реставрации, по-видимому, в XIX в., каменное сводчатое перекрытие было заменено деревянной крышей. Старая кладка, сохранившаяся особенно на южном и западном фасадах, тождественна со строительным искусством ряда других средневековых памятников соседних районов. Подобный строительный принцип с характерной техникой обработки камня встречается в церквах Киша (XII—XIII вв.), Партеза (IX—X вв.), Зайзита (XII—XIII вв.), в церкви св. Рипсиме в Шаки (XII—XIII вв.) и т. д. Исходя из этого, представляется возможным датировать строительство церкви на варташенском кладбище IX—XI веками. Вход церкви расположен на западном фасаде. Несущая свод арка опиралась на два пилястра (не сохранилась). На каждом фасаде имеется по одному окну. Интересно, что верхняя часть дверного отверстия изнутри завершается подковообразной аркой. С восточной и южной сторон сохранились остатки двухступенчатого стилобата церкви, сделанного из чисто тесанных камней. Вокруг церкви можно заметить много древних захоронений, однако надгробные камни не имеют надписей. Таковых не сохранилось также на стенах церкви.[40]

На южной окраине Варташена, правом берегу одноименной речки, находится знаменитое святилище Апостола Елиша. Согласно традиции, здесь похоронены два ученика апостола, замученные за христианскую проповедь—Кахалцицик (քահալցիցիկ) и Гюмрата (Գյումրատա). Над могилами возведена часовня, построенная полностью из чисто тесанных камней. Этот памятник упоминается еще в грузинской памятной записи 1310 года.[41] По своему планировочному решению он весьма напоминает церковь на варташенском кладбище, с той лишь разницей, что часовня имеет только одно окно (на западном фасаде), а четыре фасада опоясаны пристенными арками. В главной апсиде имеются две ниши. Свод полукруглый. В настоящее время на стенах часовни

[40] В последние годы варташенцы реставрировали церковь (забетонировали пол и т. д.).

[41] Գ. Մուրադյան, указ. соч., с. 11.

надписей не сохранилось. Однако, к счастью, в свое время М. Бархутарянц видел и переписал единственную надпись, отметив при этом, что «... с трудом смогли прочесть, ибо (надпись—*С. К.*) оказалась в сильно поврежденном состоянии»[42]. В надписи было сказано следующее: «Обновителем сей (часовни) святого Апостола Елиша во время... был варташенц Аракел Муратянц. 1811» (*«Նորոգող սրբոյն Եղիշայի Առաքելոյս ի ժամանակի... եղև Վարդաշենցի Առաքել Մուրատեանց 1811»*).[43]

И, действительно, до реставрации часовни в 1811 г. на этом месте было древнее строение, отдельные большие камни которого ныне видны в стенах новой, основательно восстановленной часовни. На территории святилища видны руины каменной ограды и других строений. Надпись на одном из них также обнаружена и опубликована М. Бархутарянцем: «Сия комната (построена) в память о варташенце Матосе и его супруге Анне Вартанянов, в лето 1890» (*«Յիշատակ է սենեակս Վարդաշենցի Մաթոսի և իւր կողակից Աննայի Վարթանեանց 1890 ամի»*).[44]

И, наконец, последний изучаемый памятник находится на юго-восточной окраине города Шаки, на армянском кладбище. Здесь стоит церковь Св. Рипсиме. По композиции она повторяет церковь Св. Богородицы села Киш, однако имеет меньшие размеры. Нижние ряды кладки осуществлены из каменных плит той же породы и тех же размеров, что и в церквах Киша, Партеза и т. д. Хорошо видно, что за последние века вплоть до конца XIX в. церковь подвергалась неоднократным реставрациям. Последние осуществлялись мелкими нетесанными камнями на известковом растворе. По стилистическим, композиционным, объемно-пространственным и строительным особенностям постройку церкви Св. Рипсиме можно вполне уверенно датировать XII—XIII веками.

На стенках сооружения сохранились только две поздние надписи. Восьмистрочная надпись на одном камне восточной стены рассказывает о реставрации 1833 г.:

ՂԱՐԱԲԱՂՑԻ
ՉԱՐՈԽՉԻ ՄՈ-
ՒՍԻՆ ՆՈՐՈԳ/Ե/Ց-
Ի Ս/ՈՒՐ/Բ ՅՌՈՒՍԻՄԱՅ

[42] Մ. Բարխուտարյանց, указ. соч., с. 248.
[43] Там же.
[44] Там же., с. 248.

ԿՈՒՍԻ ԵԿԵՂԵՑ-
Ի ՄՈՒՍՈՒՆ ՈՒՐ /ԻՒՐ—Ս. Կ. Ծ-
Ն/Ո/ՂԱՑ ՀՈԳՈՒՆ
1282 Ն /1833/:

Перевод: «(Я), карабахец лапотник Муси восстановил церковь Св. девы Рипсиме (во спасение) души Муси и его родителей. В (лето) 1282 (=1833)».

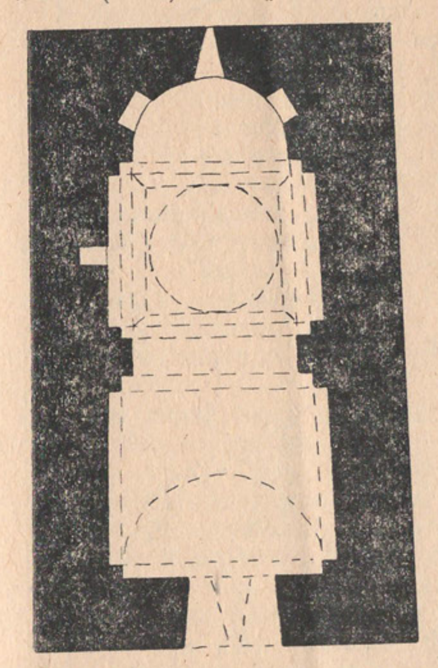


Рис. 15. План церкви св. Рипсиме гор. Шаки.

На чисто тесанном камне, вставленном выше единственного входа с западного фасада, имеется следующая надпись из четырех строк:

ԽԱՉՍ ԲԱՐԵԽՕՍ Է
ԱՌ Ա/ՍՏՈՒԱԾ/, ՎԱՍՆ ՓՐ-
ԿՈՒԹԵԱՆ ՀՈԳՈՒ
ՉԱՐՈԽՉԻ ՄՈՍԻ:

Перевод: «Сей крест является поручителем перед богом ради спасения души лапотника Муси».

Вокруг церкви располагается старинное клабище, где, однако, содержат надписи только многочисленные поздние надгробия XVIII—XIX вв. На северной стороне кладбища захоронения продолжаются и сегодня.

В заключение следует отметить, что по нашим предварительным данным памятников армянской архитектуры и мемориального искусства на территории Собственно Албании насчитывается около 3400 единиц. Они ждут еще своего добросовестного исследователя.

Рис. 16. Схематическая карта гаваров Шаки и Капалак.

А. А. КАЛАНТАРЯН

ОСНОВНЫЕ ИТОГИ РАСКОПОК ГОРОДА ДВИНА

Историко-археологическое изучение Двина—одного из крупнейших административных, экономических, культурных и духовных центров средневековой Армении, играет большую роль в исследовании различных вопросов, связанных с историей, архитектурой, ремесленным производством и торговлей средневековой Армении, Закавказья и Ближнего Востока.

Город, основанный в 30-х гг. IV в., вскоре становится столицей аршакидской, а в дальнейшем марзпанской Армении и вовлекается в круговорот политических и экономических отношений. В V в., после того, как Арташат потерял свое значение, он становится одним из важнейших центров транзитной торговли Ближнего Востока.[1] В 70-х гг. V в. с перенесением католикосата из Вагаршапата в Двин город становится духовным центром Армении.[2]

Трагичной была дальнейшая судьба столицы: в VII—IX вв. Двин являлся центром арабского северного наместничества «Арминия», в IX—XI вв. попеременно входил во владения то армянских Багратидов, то арабских эмиров, в XI—XIII вв. власть в городе часто переходила от одного мусульманского полузависимого эмира к другому. В 1203 г. Захариды, освободив Двин, присоединяют его к своим владениям в Шираке. В 20—30-ых гг. XIII в. город был захвачен сыном хорезмского шаха Джалал ад-Дином, а чуть позже—монголами и полностью разрушен. Двин прекратил свое существование и сошел с исторической арены. Остатки некогда могущественного, процветающего города были погребены под толстым слоем земли и забыты последующими поколениями.[3]

Начало археологического изучения города связано с именем Н. Я. Марра, который в 1899 г. производил разведочные раскопки

[1] *Я. А. Манандян,* О торговле и городах Армении, Ереван, 1954, с. 108.

[2] Изучению этого вопроса посвящено много работ. Основные выводы приведены в монографии: Կարո Ղաֆադարյան, *Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952, էջ 115։*

[3] Некоторые путешественники XVII—XIX вв. давали местоположению Двина и Арташата неверное истолкование, что нашло свое отражение в исследованиях исторического характера.

в цитадели Двина; итоги этих работ опубликованы в 1902 г.[4] Раскопки Н. Я. Марра приобрели для дальнейшего изучения памятника очень большое значение. В 1907—1908 гг. в Двине работал архимандрит Хачик Дадян, который раскопал стены кафедрального собора св. Григория и однонефную базилику. Систематические раскопки и научное исследование средневековой столицы Армении Двина были начаты в 1937 г. и продолжаются до настоящего времени (в 1940—1945 гг. экспедиция не работала). Основные итоги археологических работ этого периода обобщены в двухтомной монографии руководителя экспедиции, ныне покойного проф. Каро Кафадаряна; им посвящено также около 20 монографий и более 100 научных статей участников экспедиции.

Раскопки города, проводимые в последние годы, выявили новые материалы по градостроительству и ремесленному производству. Ведутся большие работы по уточнению хронологических рамок отдельных слоев, изучаются вопросы, связанные с жизнью и бытом разных социальных прослоек городского населения, уточняются границы города, топография фортификационных сооружений и т. д.

Раскопки в основном сосредоточены в цитадели и центральном квартале города.

В центральном квартале открыты остатки кафедрального собора св. Григория, однонефной базилики, патриаршего дворца VII в., жилые дома, здания общественного и хозяйственного назначения, мемориальные памятники.[5]

С 1972 г. ведутся раскопки одного из замечательных памятников раннесредневековой гражданской архитектуры—дворцового здания с центральным колонным залом и примыкающими к нему жилыми и хозяйственными комнатами, расположенного юго-западнее кафедрального собора.[6] В зале на месте сохранились 6 больших баз каменных колонн, оформление которых характерно для V в. Стены, сохранившиеся на высоту до 1 м, выложены из рваного песчаника и покрыты гладкой глиняной об-

[4] *Н. Я. Марр*, Отчеты императорской Археологической комиссии за 1899 г., СПб., 1902.

[5] Կարո Ղաֆադարյան, *Դվին քաղաքը և նրա պեղումները*, см: также т. II, *Երևան, 1982:* Վ. Մ. Հարությունյան, *Դվինի V—VII դդ. հուշարձանները, Երևան, 1950:* *Н. М. Токарский,* Архитектура Армении IV—XIV вв., Ереван, 1961; Ա. Ա. Քալանթարյան, *Դվինի նյութական մշակույթը* IV—XIII *դդ., Երևան, 1970,* и др.

[6] См.: *А. А. Калантарян,* Новые материалы о дворцах раннесредневековой Армении. II международный симпозиум по арм. искусству. Ереван, 1978. Материалы о дворце опубликованы также в годовых отчетах экспедиции: ВОН, 1978, № 2, 1982, № 2, 12, ИФЖ, 1979, № 2.

мазкой, на которой наблюдаются следы красной краски. Основанием для утрамбованного глиняного пола служила мелкая галька. В восточной части зала имелось маленькое возвышение—сцена.

Дворец был разрушен при пожаре. Колонный зал оказался погребенным под толстым слоем пепла; в межколонных пространствах и около баз найдено большое количество обугленных бревен и фрагментов глиняной кровли с остатками тростника.

Перекрытие постройки, расположенной в западной части дворца, было сводчатым. Здесь сохранились пилястры и одна база. В центре постройки возвышается каменная платформа (1,5 ×1,5×0,3 м), возле которой стоял большой карас, заполненный золой. Нет сомнений, что это остатки сасанидского капища огнепоклонников, в центре которого находился алтарь с вечным огнем.

В армянской средневековой историографии в связи с событиями V—VI вв. о капищах сохранилось много упоминаний. В Армении подобная постройка храмового типа встречается впервые.[7] Находка в Двине приобретает особое значение для понимания ряда вопросов, связанных с армяно-иранскими взаимоотношениями в раннем средневековье.

Для точной датировки дворца и выяснения его функционального назначения важную роль играет стратиграфическое наблюдение местности, а также широкое применение нарративных источников.

Дворец построен в V в. Возведение этого монументального сооружения близ кафедрального собора, бесспорно, связано с перенесением патриаршего престола в 70-ые гг. V в. из Вагаршапата в Двин. Его справедливо считают первым патриаршим дворцом. В начале VII в. во время строительной деятельности марзпана Смбата Багратуни дворец лежал в развалинах. Естественно возникает вопрос: при каких обстоятельствах в западном крыле патриаршего дворца было сооружено капище огнепоклонников? Ответ на него можно найти в письменных источниках.

В 60-ых гг. VI в. сасанидский двор назначает марзпаном Армении Сурена, перса по национальности, известного своей жестокостью и религиозной нетерпимостью. По свидетельствам историков он сооружает в Двине капище, чем вызывает недовольство армян.

[7] Следует указать, что храмы сасанидского периода часто встречаются на территории Ирана. *Klaus Schippman*. Die Iranischen Feurheiligtümer. Berlin—New-York, 1971.

Видимо, в это же время дворец был превращен в резиденцию одного из высокопоставленных чиновников местного правления. Во время восстания 572 г. дворец с капищем был разрушен.[8] Это место стало считаться оскверненным и было сравнено с землей. В начале VII в. севернее кафедрального собора был построен новый дворец. Архитектурное изучение дворца показывает, что он принадлежит к одному из наиболее распространенных в раннем средневековье типов монументальных сооружений; его планировка и объемно-пространственное решение оказали большое влияние на композицию более поздних дворцов в Двине, Аруче и других поселениях Армении.

Можно согласиться с предположением, согласно которому плановые и конструктивные формы дворцов восходят к более ранним периодам и в основе их лежат функциональные принципы традиционного народного жилого дома и богатое наследие монументальной архитектуры древней Армении.[9]

В начале VII в. территория дворца была превращена в строительную площадку. Среди большого количества материалов, обнаруженных во время раскопок, особо выделяется продукция стеклодельческой мастерской: лампады, мозаичные кубики, оконное стекло, церковная утварь и др.; обнаружена мастерская.[10] Эти находки лишний раз свидетельствуют о высоком уровне развития стеклоделия в Двине, что подвергалось сомнению.

В конце VIII—начале IX вв. территория вокруг кафедрального собора вновь застраивается. Стены построек были выложены из сырцового кирпича; некоторые из них имели шатровые пе-

---

[8] *Պատմութիւն Սեբէոսի, աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, Երևան, 1979, էջ 67: Պատմութիւն Թովմայի Արծրունւոյ, Կ. Պոլիս, 1852, էջ 85—86: Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 53—59, 63—64: Մեծին Վարդանայ Բարձրաբերդեցւոյ Պատմութիւն Տիեզերական, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1861 էջ 65:* Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, *Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հատ. Ա, Երևան, 1948, էջ 41—42: Հովհան Եփեսացու «Եկեղեցական պատմությունը», Ասորական աղբյուրներ, Ա, Թարգմանություն բնագրից և առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976, էջ 383—399:*

[9] *Ս. Խ.* Մնացականյան, *Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, 1971, էջ 246—248: Վ. Մ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 70—76: А. А. Мартиросян,* Аргиштихинили, Ереван, 1974, с. 30 *Марио Д'Онофрио.* Несколько армянских дворцов V—VII вв., II межд. симп. по арм. искусству, Ереван, 1978; *А. А. Калантарян,* указ. соч.; Գ. Ա. Տիրացյան, *Ուրարտուն և Հայաստանը, ՊԲՀ, 1978. № 1, էջ 45—46;* Կ. Կ. Ղաֆադարյան, *Արգիշտիխինիլիի ճարտարապետությունը, Երևան, 1984, էջ 80:*

[10] *К. А. Костанян, А. А. Калантарян.* Следы стекольного производства в раннесредневековом Двине. ИФЖ, 1977, № 4.



Рис. 1. Остатки строений в западной части центрального квартала.

17—1644

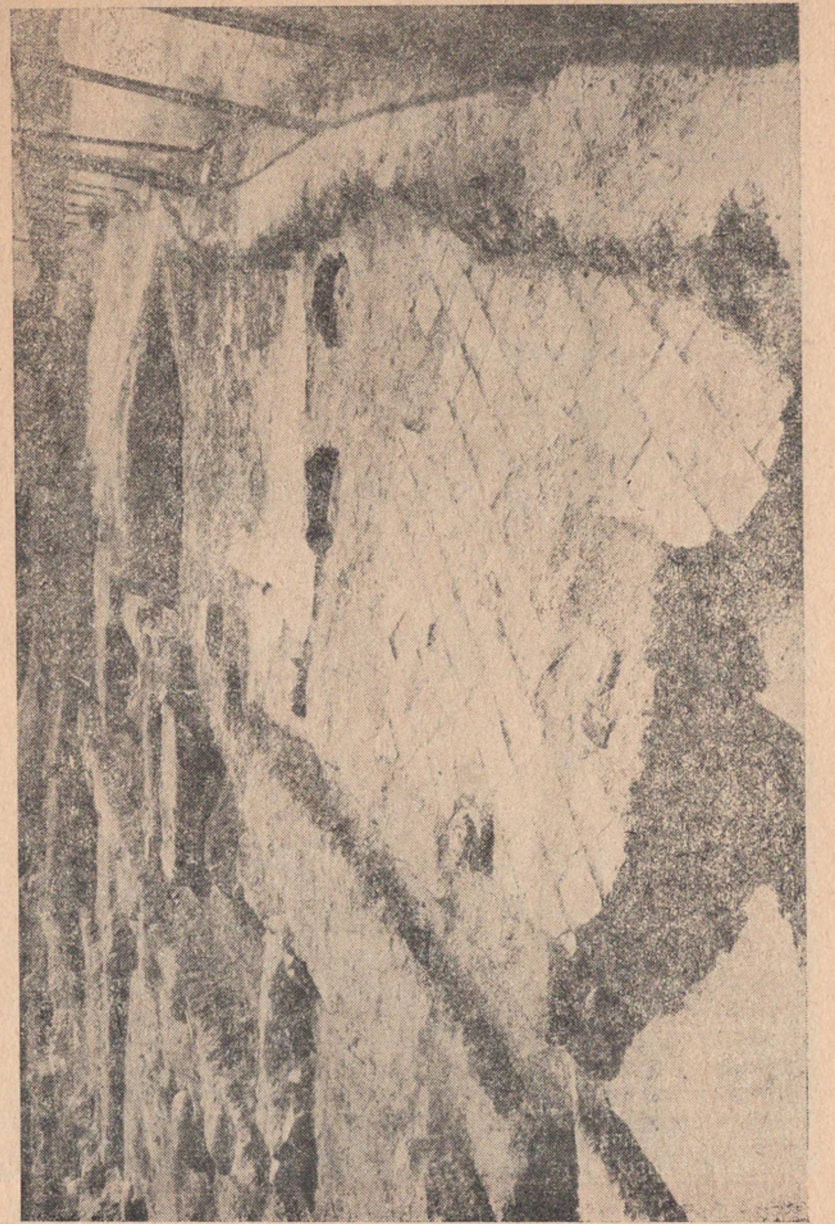


Рис. 2. Остатки зданий с кирпичными полами в центральном квартале

рекрытия со световым отверстием (Երդիկ). На месте сохранились фрагменты стен, отдельные участки полов, хозяйственные ямы, коммунальные постройки, подвалы и др. (рис. 1. 2). Однако восстановление единой планировочной картины раскопа связано с определенными трудностями, поскольку эта территория в IX в. была сильно разрушена во время двух землетрясений, а впоследствии была разрыта при захоронениях.

Слой датируется также арабскими монетами, местной и привозной ремесленной продукцией. Очень богато представлена материальная культура IX в. О высоком уровне ремесленного производства, непосредственно связанном с дальнейшим развитием производственных сил в послеарабский период, повышением производительности труда и новым разделением труда, говорят находки керамики, стекла, украшений, орудий труда, предметов вооружения.

Раскопками обнаружены монохромные и полихромные расписные сосуды с четким геометрическим и растительным рисунком, относящиеся к лучшим образцам ранней поливной керамики, великолепным образцам раннего люстрового фаянса, происходящего из ближневосточных центров, в том числе и из столицы IX в. халифата Самарры. О развитии керамического производства можно судить также по находкам простой неполивной керамики (рис. 3_3, 4), представленной разнообразными формами. Особо следует отметить штампованную посуду, которая была оттиснута в специальных формах-матрицах.

Коллекция двинского стекла считается самой богатой на Ближнем Востоке и в Закавказье. Стекло IX в. отличается богатой цветовой гаммой, разнообразием форм и технических приемов изготовления. Здесь встречаются тонкостенные лампады, тюльпанообразные стаканы, резные чаши, флаконы, графины и др. (рис. 4_2).

В большом количестве представлены образцы сирийского, месопотамского, иранского стекла, ввезенного в Армению в результате интенсивной торговли, одним из центров которой был город Двин.

Интересные материалы о дальнейшей судьбе города, его экономическом развитии, строительстве и др. дают раскопки цитадели.

Особый интерес вызывают материалы, обнаруженные при работах, производимых у большой южной башни крепостной стены. Они явно указывают на то, что город продолжал свое существование еще несколько десятилетий в послемонгольский период. В этом слое сохранились остатки жалких лачуг, надгроб-

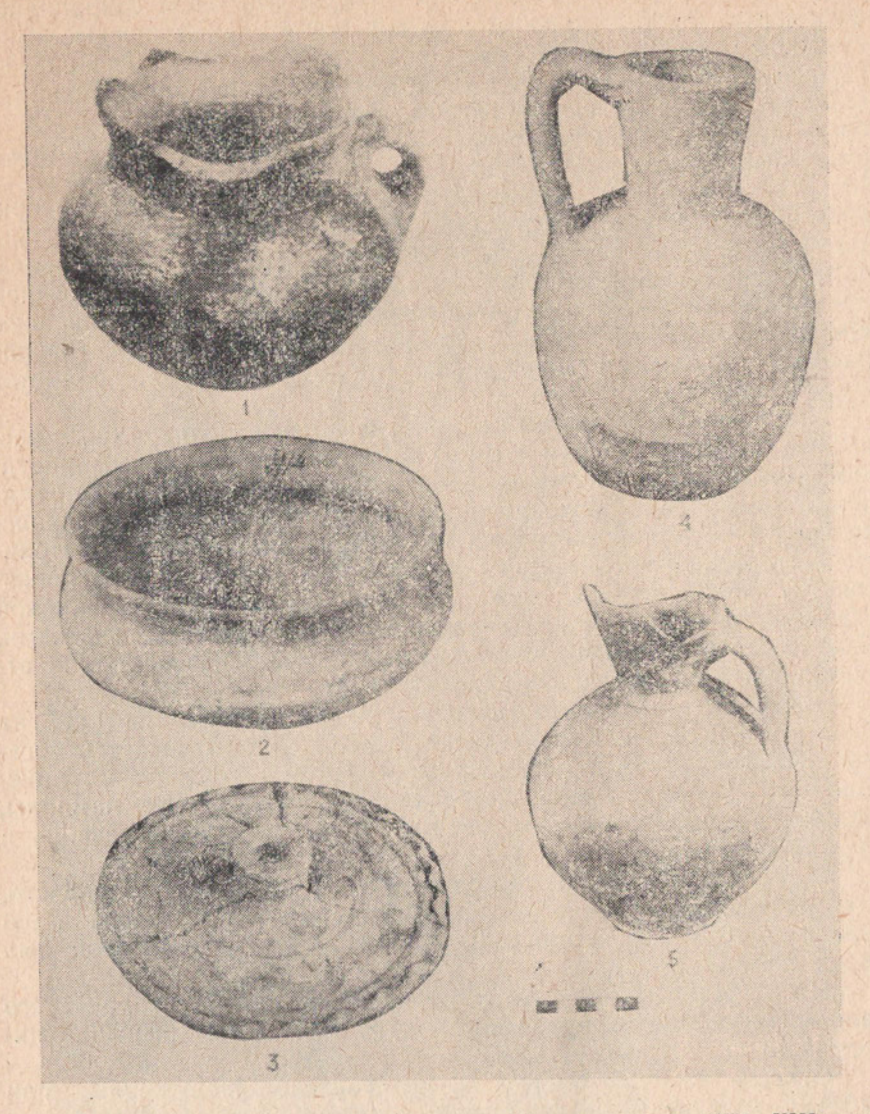


Рис. 3. Простая нелощеная керамика, 3,4—IX век., 1, 2, 5—(XII—XIII век.).

Рис. 4. 1. Фаянсовый карас (XII—XIII вв.), 2. Стеклянная склянка (VII век); 3. Сосуд-сито (XII—XIII вв.); 4. Византийская бронзовая гиря (VI—VII вв.).

ные камни, поливная керамика, для Двина не характерная, однако широко известная из Ани и других памятников XIII—XIV вв.

Культура X—XI и XII—XIII вв. весьма богато представлена разнообразными предметами ремесленного производства и глиняной архитектурой. На постройках четко наблюдаются следы реконструкций: здесь обнаружены обожженный кирпич и большие туфовые блоки (в том числе и с надписями) вторичного использования.

Следы перестроек наблюдаются также и на крепостной стене; одна из них была произведена в XI в., видимо, после нашествия сельджуков. Под крепостной стеной открывается великолепное сооружение дворцового типа, выделяющееся своей монументальностью среди других построек Двина. Еще неполностью раскопанные, пересекающиеся под прямым углом стены, длиной в 27 и 18 м и толщиной в 2,5 м местами сохранились до высоты 6—7 м. Они сложены из рваного туфа и песчаника на известковом растворе и как изнутри, так и снаружи покрыты толстым гладким слоем известковой обмазки. О внутренней планировке сооружения судить рано, так как в расчищенной части пока не обнаружено даже следов внутренних стен.

Стратиграфические наблюдения и исследования археологического материала показывают, что сооружение было основано в V—VI вв. и разрушено в X—XI вв. За пять веков существования оно пережило несколько основательных реставраций, о чем свидетельствуют следы пожара, обновленная со временем кладка стен и сохранившиеся на разных стратиграфических уровнях следы трех разновременных глинобитных полов.

Полевые исследования памятника еще далеки от завершения, однако, исходя из места, занимаемого им в комплексе, его масштаба и монументальности, можно определенно установить, что это—сооружение государственного или общественного характера.

О последнем периоде существования города неоцененные материалы дают раскопки на западном склоне цитадели. Здесь открыт большой массив жилой застройки XII—XIII вв. Дома, расположенные с обеих сторон прямолинейной улицы, построены впритык и имеют общие продольные стены. В отличие от традиционных форм, они имеют анфиладную систему планировки. Жилые комплексы второго яруса, находящиеся дальше от улицы, состоят из сравнительно небольших помещений, имеющих свободную сложную планировку. Полы глинобитные, стены сложены из сырцового кирпича на каменном основании. При такой густой застройке комнаты могли освещаться только через верхние световые колодцы, под которыми сохранились водоотводные ямы,

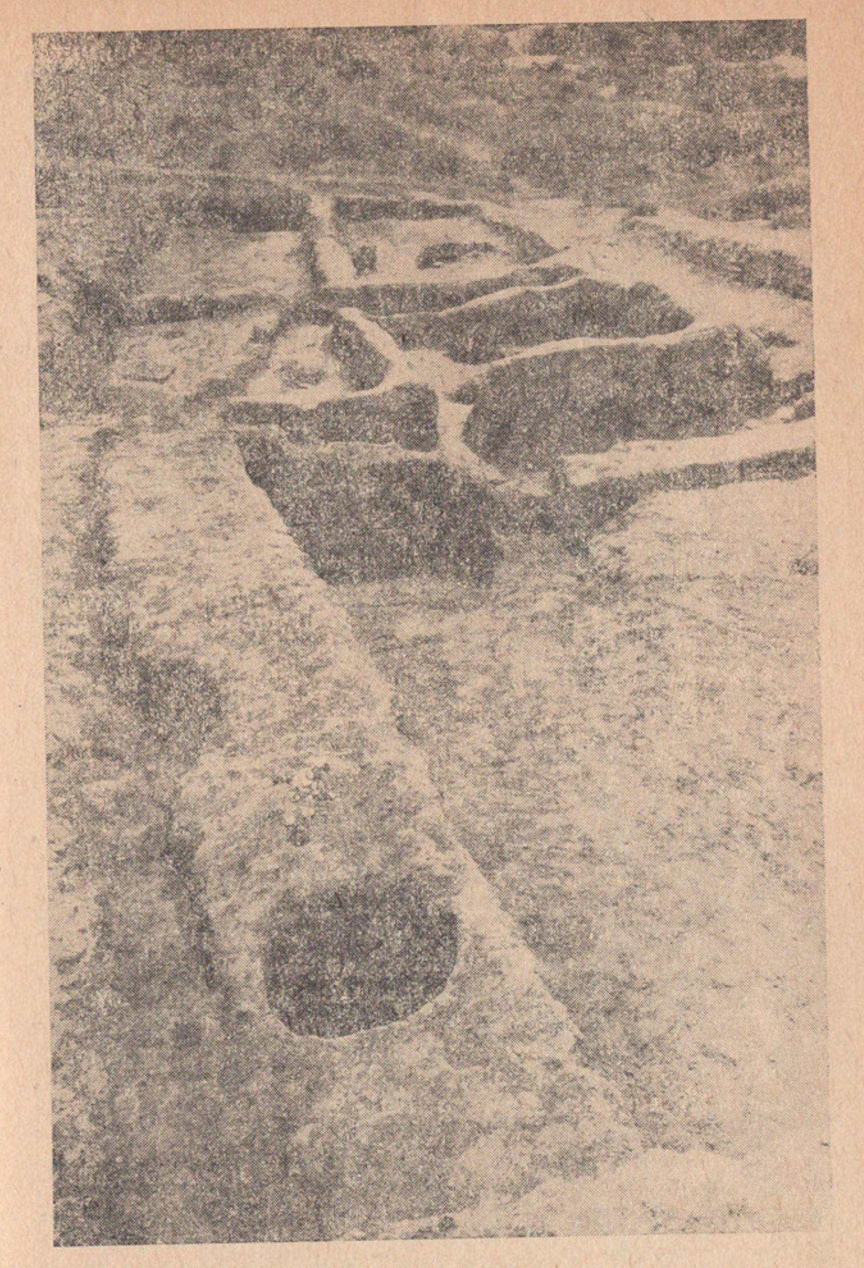


Рис. 5. Раскопанная часть четвертого строения в нижней крепости (XII—XIII вв.).

Рис. 6. Следы строений на западном склоне холма.



Рис. 7. Лощеная керамика (1—4) и ртутные сосуды.

покрытые квадратными каменными плитами с орнаментированной резьбой и отверстием в центре.

Судя по всему—это торгово-ремесленный квартал. Здесь обнаружено множество грузинских и ильдегизидских монет; встре-

чаются иногда клады таких монет. Во всех домах имелись производственные уголки, большие тониры для обжига керамики, найден производственный брак и приспособления для изготовления и обжига керамики. Особый интерес представляет гончарная мастерская с остатками круглой гончарной печи.

Постройки квартала претерпели много реставраций, иногда наблюдается 3—4 пола. Это связано с событиями, происшедшими в городе в XII—XIII вв.—нашествиями турок-сельджуков, освобождением города армяно-грузинскими войсками, разрушительными походами Джалал Эд-Дина и монголов.

Очень богато представлены материалы, связанные с различными отраслями ремесленного производства: поливные сосуды, фаянс, простая кухонная посуда, железные орудия труда (Рис. $3_{1,2,5}$; $4_{1,3}$; 7). Их изучение явно указывает на то, что в первых трех десятилетиях XII в., в период Захаридов Двин переживал бурный рост, дальнейшее развитие получили ремесленное и товарное производства, углубились рыночные отношения. К сожалению, новый расцвет города был прерван в середине XIII в.

Археологическое изучение Двина показало, что крупное поселение на его территории существовало еще в эпоху ранней бронзы. В начале I тысячелетия до н. э. оно являлось одним из крупных культовых центров Араратской долины. Здесь найдено большое количество материала—культовые постройки, керамика, металлические предметы, каменные изваяния и др. Во II в. до н. э. в связи с основанием гор. Арташата на месте разрушенного урартскими племенами поселения возникает новое, игравшее важную роль в оборонительной системе столицы и, в то же время, по-видимому, снабжавшее столицу сельскохозяйственными продуктами и ремесленной продукцией. Остатки этого эллинистического поселения—архитектурные комплексы, некрополь, образцы ремесленного производства и др.—открыты в нижних слоях Двина. Особо выделяются постройки в районе колонного зала цитадели, выявленные в последние годы (рис. 8).

Раскопки Двина продолжаются, есть еще много невыясненных вопросов, связанных с социально-экономическими отношениями, градостроительством и др., разрешение которых имеет очень важное значение для исследования истории средневековой Армении.



Рис. 8. Раскопки строений эллинистического (II—I вв. до н. э) и раннефеодального (IV—V вв.) периодов на вершине цитадели.

ПУБЛИКАЦИИ

К ПЕРЕВОДУ СОЧИНЕНИЯ ИОАННА МАНДАКУНИ

Известные речи, вошедшие в сборник «*Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ ճառք*», не теряли на протяжении веков своей актуальности, а с конца прошлого века к ним обострился интерес специалистов разных областей науки. Речи послужили материалом для нескольких исследований филологического, исторического и историко-этнографического характера. И все же их нельзя назвать достаточно изученными. Не касаясь здесь вопроса авторской принадлежности сборника, скажем о содержательной ценности речей. В них сохранились отголоски и эпизоды многих явлений, раннесредневекового быта, нравов, социальных и общественных отношений. Кому бы ни принадлежали эти речи, они являются фактом армянской литературы, написаны армянским автором, исходившим из локальных условий и обнаруживающим также знание переводной литературы.

Сборник состоит из 26 речей, 1 плача и 1 молитвы. По мнению Б. Саркисяна[1], источником речи «О беззаконных дьявольских зрелищах» послужил перевод речи Иоанна Златоуста из его «Толкований на Матфея».[2] Между этими двумя текстами существует определенное сходство, а кроме того есть положения, лексические обороты, образы, указывающие на то, что Мандакуни имел перед собой и другие сочинения Иоанна Златоуста.

Иоанн Златоуст	*Мандакуни*
Ուստի՞ է որ զօրէնս հարսանեաց եղծանեն ո՞չ ապաքէն անտի են. **արք կանանց ատելի լինին, և կանայք արանց արհամարհելիք**... *(էջ 570)*	*Զի անտի յորդորին կուսանք ի պոռնկութիւնս, ամուսնաւորք ի շնութիւնս.* **անտի լինին կանայք ատելի** *արանց, և արք կանանց արհամարհելի, անտի որդիք ի հարանց թշնամանին... (էջ 133)*

Наследие греческого автора огромно и в бесконечном множестве своих речей он неоднократно обращался к обличению

---

[1] *Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունւոյ եւ իւր երկասիրութեանց վրայ. Հ. Բարսեղ վ. Սարգիսեան, Վենետիկ, 1895, էջ 159։*

[2] *Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի յաւետարանագիրն Մատթէոսի, Վենետիկ, 1826, էջ 566—572։*

этого явления. Златоуст возвращался к теме обличения зрелищ и в других речах «Толкования», в цикле гомилий, посвященных постам, в «Беседах о святом апостоле Павле.»

Надо полагать, что Иоанну Мандакуни были известны «Беседы на Шестоднев» Василия Кесарийского, произведения, входившего в списки самых ранних переводов. Имеется в виду отрывок из IV Беседы.[3] Прямых лексических параллелей в текстах Мандакуни и Василия Кесарийского нет. Проступающие кое-где общие термины объяснимы разработкой одной и той же темы.

Исследователи истории театра неоднократно отмечали, что характер описанных явлений был примерно схож в Византии, Сирии и Армении. Картины, возникающие в переводах и оригинальных произведениях, если не совпадали, то соотносились с действительностью.

Сохранившиеся тексты дают нам понятие о средневековых зрелищах в самых общих чертах. Например, неизвестно, в каких конкретно формах разыгрывалось действие. Однако мы можем заключить, что представления происходили в пиршественных залах, на городских и сельских площадях, а также, возможно, в специальных сооружениях—татрах, «хахаранах». Особое внимание исследователей привлекает термин «вернадитак тех».

Опорными словами дошедших до нас текстов являются термины и производные от них, характеризующие данное явление, по которым исследователи средневекового театра восстанавливают картины представлений и зрелищ. В данном случае это прежде всего термин «татр», вынесенный также в заглавие речи Мандакуни, заимствование с сирийского, адекват которого «цуцк» мы встречаем в указанной речи Иоанна Златоуста; термины, определяющие порицаемое явление—хах, цахр, жохов, хнджуйк. Средневековый смысл двух последних синонимов, по словам М. Абегяна, существенно отличался от повседневного понимания этих слов. Обобщенные представления человеческих характеров зафиксированы, по определению Г. Оганесяна, в трех комплексных персонажах—женщине-героине, мужчине-герое т. е. гусане и шуте т. е. катаке. В указанном тексте мы находим кроме того термины цахрацу-гусан (шут-гусан), хахакатак и т. д.

Шут-катак с точки зрения официальной церкви воплощал в себе бесовскую стихию и отождествлялся с дьяволом. Зрителям, наблюдавшим подобное зрелище, всегда предназначалась активная роль, они становились обычно участниками действия,

---

[3] Բարսեղ Կեսարացի, *Յաղագս Վեցաւրեայ արարչութեան, աշխատությամբ* Կ. Մ. *Մուրադյանի, Երևան, 1984, էջ 100։*

реагируя непосредственно и страстно. В описании реакции зрителей, вызванной игрой актеров, а также последствий этих представлений у Мандакуни и Златоуста есть общие черты. Это своего рода двуединство зрителей и актеров вызывало негодование проповедников. Преобладавшее в христианстве мнение о том, что смех греховен, отразилось и здесь. Один из библейских пассажей в речи Мандакуни относится именно к этому: «Горе вам, смеющиеся ныне...».

Обращаясь к выявлению литературных источников речи Иоанна Мандакуни, мы получаем возможность установить степень оригинальности раннесредневекового армянского литературного сочинения, обусловленного потребностями как социального, так и литературного характера.

Л. Г. СТЕПАНЯН

ИОАНН МАНДАКУНИ

О БЕЗЗАКОННЫХ ДЬЯВОЛЬСКИХ ЗРЕЛИЩАХ

131 Куда мне уйти, где найти прибежище и оплакать ужасные беззакония, что сокрушают меня, или где в молчании скрыться мне, угнетенному грехами и измученному скверной и дурной молвой, что вечно сжимает мне сердце, переворачивает внутренность мою и надрывает плачем чрево мое, и горести снедают и удушают меня, ибо во всякий час слышу я бесстыдные мерзости и вижу я кощунственный разврат? И от множества мук моего сердца смешались кости мои с землей и плоть моя распалась во прахе, ибо снеся в молчании множество смятенных дум, стал я обожжен как хворост и как изображение бездыхан, и вот я, безумный, отложив [тревоги] о своих прегрешениях, позабыв [о них], ежечасно исследую ваши. Ибо достигли моего слуха и уже не отступают от меня злые вести и худая молва, от которых исходят ужасное зловоние, гной и смрад, и гниль. И дух зловонный, устремляясь вверх, оскверняет святые церкви, и праведники, объятые страхом, оплакивают эти беззакония.

И я [сам], исполненный всех грехов, скорблю и плачу о вас, ибо из-за ваших гнусных беззаконий ликуют и торжествуют во всякое время дьявольские представления, Христовы же церкви вечно горько скорбят. Ибо отроков святой церкви, осквернивших и запятнавших себя во время развратных зрелищ, пленил и подчинил себе сатана, что вечно и ежечасно желает отвратить людей от милости божьей, от чистейшего, непреходящего его милосердия, [хочет] увести их и сделать причастниками своих ужасных злосчастий и
132 мук. Оттого отложил я [заботы] о множестве своих грехов и сострадаю вам, и оплакиваю множество ваших незримых ран, ибо вы отринули от себя и презираете заповеди и наставления божьи, толчете и попираете веру апостольской церкви, и презираете святые плоть и кровь Христовы, которые приемлете пред грозным и ужасным алтарем.

И вот вы ныне глубоко погрязли в дьявольских соблазнах, поспешили попасть в смертельную западню его, поспешили войти в оскверняющее игрище театральное, услышать голоса срамные—обман для слуха от гнусных и скверных нечестивцев, от бешеных и буйных гусанов, что отгоняют от людей благодать духа святого и сеют в сердцах и помыслах ваших смертоносные и злые умыслы сатанинские, возжигаясь от которых занимается пламя желаний и, разгораясь, пылает в телах, покорствующих дьяволу [грешников], пламя многих пороков, что уязвляют вас как тайные шипы и тернии и, скопившись, ложатся ношей неподъемной на ваши погибшие души. И, прияв в себя огонь опаляющий и меч губительный, уходят они с мерзких зрелищ глубоко и тяжко уязвленные тайными стрелами дьявола, что ранит жестоко души и представляет малыми величайшие беззакония, [уходят уязвленные дьяволом], которого следовало бы всечасно страшиться и трепетать, и бежать, и отвратиться в великом страхе. Ибо гнусен обычай, гнусны и побудители его—вино и гусаны, и сатана, и разум, охваченный похотью, пресыщением и сладострастием, что добровольно и с легкостью принимает худые семена дьявола, и особенно [послушно дьяволу] легкомысленное и льстивое, бесстыдное племя женщин, легковерных и податливых, и легкоимных, вечно одержимых сластолюбием и сладострастием, что спешат, не страшась возмездия, глазеть на нечестивые представления и на сатанинские сборища, [что] поднимаясь наверх, усаживаются на удобные для обозревания места, пре-
133 даются мыслями [скверне] и смотрят на себе подобных, и хотя в эту минуту они не творят греха, однако они уносят в сердце смертельную стрелу, от которой им суждено вскоре умереть, подобно раненному стрелой охотника зверю, который [хоть] и ускользнул сейчас от западни, однако, унося [в себе] стрелу, [все равно] погибнет.

Так как же унять полыхание все шире разгорающегося

огня, или как найти, отыскать средство, чтобы исцелить незримые раны, или как опустошить, разорить само место гнусных зрелищ, западню гибельную, сборище многогрешное, мастерскую всех пороков? Ибо там подбивают дев к блуду, жен к прелюбодеянию, там жены становятся ненавистны мужьям, и мужья презренны для жен, там сыновья—враги отцам, а рабы—враги господам, там мерзости стариков и распутство юнцов, там бесстыдство старух и непотребство дев, гнусности мужчин и неистовство женщин, там похищают мужей и оставляют жен, и убивают детей, и совершают преступления ради украшений и убранств, там тщеславие, щегольство и прочие ухищрения гнусных пороков, там всякие мерзости, которые и назвать гнусно. [И там же] научает [дьявол] людей бесстыдству, дух их—слабости, разум—безумству, взгляды—любострастию, язык—пустословию, дела—нерадению, там понуждает он людей ко всякой скверне, что отлучает, уводит людей от любви к богу, извергает из числа христиан. Но я не скажу всего, даже назвав и многие иные обличия пороков, которым научают зрелища: надменню, сквернословию, коварству, двуличию, зависти, зложелательству, злоречию, оттого-то и изливаются кары божьи на землю, которую и осуждает [он] в великом гневе на муки. Вот все эти беды и добудут себе те, кто вступает в шутовское действо, и взрастят они в себе худой плод, посеянный дьяволом.

И какие же уста сумеют описать ныне таких растленных и опоганенных [грешников], или какой язык сумеет назвать бесчисленное множество пороков, которые они приобретут там? Или чья мысль явит множество ужасающих мук, что уготованы в геенских огненных потоках им и богоборцу сатане, и всем тем, кто возлюбил и приял мрак? Так для чего же быть тебе ныне преданным на такие муки, или что приобрел ты на скверных представлениях—жеманство, блудодейства, пороки? А пользы никакой, но лишь [обрел] бесчисленное множество бед! Ибо хотя сладострастникам, тем, кто истекает и исходит пороком и похотью, могут быть желанны созерцание мерзких зрелищ, чистым, однако, очевидны их тошнотворная мерзость и срамная похоть.

Женщины уподобляются блудницам, и мужчины похотливым жеребцам, а развратные, непристойные речи делают их ниже скотов, и изрыгают они гнусные слова, что отвратительней собачей блевоты, от которых исходят смрад и вонь, и запах мерзкий, что отвращает всех, кто чтит [бога]

и желанен лишь для демонов, потому среди собравшихся там срамников и вертится сатана, ибо где катаки и гусаны, и наглые развлечения и зубоскальство, там пускаются [с собравшимися] в пляс дьяволы и сеют в мыслях этих непотребников множество пороков и на дальнейшие, большие еще мерзости побуждают гусанов, этих гонителей святой благодати, разжигающих пламя похоти и презирающих заповеди, предтеч безбожных сатанинских замыслов, богоборцев и врагов всякого благочестия, которых следовало бы побить множеством камней и изгнать из страны, [а с ними и] тех, кто обращен ими в развратников на их праздных сборищах, куда входят невредимы и выходят ранеными, совлекши с себя Христа и одевшись в сатану, изгнав дух благодати и исполнившись скверного демонского духа. Ибо те, кто с верою и страхом приближается к Христу, те просвещаются святым духом и день ото дня возвышаются в доб-
135 родетелях и отдаляются, отходят от всех обольщений сатаны. Те же, кто беспрестанно сходится с дьяволами на мерзких представлениях, те помрачаются умом, безумеют и исполняются скверного сатанинского соблазна, и день ото дня отягчаясь грехами, низвергаются вниз, пока не отступятся, не отойдут от страха перед заповедями божьими, став сосудом дьявольских умыслов. Вот отчего и устремляются они к сатанинскому стану, спешат на зов дьявольский с большей готовностью, чем в святую Христову церковь. Ибо станы демонские—это шутовские зрелища со всеми развратными и почитающими гусанов пьяницами, что блудят и сладострастничают, нечестиво и безбожно, распустив узы языка своего и распустив завязки уст своих, упиваются и обжираются, и смрад, исходящий из уст их, наполняет воздух зловонием, и [все они] говорят и думают то, что велит им дьявол, и не чуют страшных стрел сатаны. [Ведь дьявол] вонзает [стрелу] и залечивает рану, и не дает ощутить этого, чтобы мы не исцелились покаянием, чтобы не могли остеречься, ибо вор он и не ходит прямыми путями, и тайно преследует нас, и учит беспечно презирать великие заповеди, внушает нам, что [грехи наши] ничтожны, чтобы мы не остерегались. Знает [он], что запрещают заповеди слова срамные и пустые, злоречие и хулу, но тем более извергаются из уст похотливых гусанов множество глупостей и непристойностей, издевательства и пустословие. Поношения, насмешки и хула изливаются из них ежечасно, ибо на шутовство и беспорядок поспевают спешащие демоны, принося с собой еще большее множество скверны, питают и напояют

18--1644

ею тех, кто там блудит. Оттого и нужно скорбеть и плакать о таких беспутствах и особенно о тех безумных шутах, которые [вертятся среди] собравшихся там развратников, что подобны бесноватым, извиваются, корчатся, лягаются, всех порочат скверной уст своих, одних хулят, иных злословят,
136 иных поносят, иных осмеивают, всех поражая бесстыдством речей, лгут и льстят и всех кругом кусают, точно бешеные псы.

Что же ты, о, несчастный, творишь? Почему не спешишь избавиться от своего гнусного распутства? Отчего не скорбишь о своей дерзости? Опомнись! Отчего не печалишься о потере души, отчего не плачешь и не скорбишь о беззакониях, для чего налагаешь огонь на огонь и сгораешь? Для чего ступаешь вечно по горячим углям и терниям? Зачем изнемогать тебе под тяжкими грехами, для чего быть тебе побитым камнями, низвергнутым в бездну, зачем точить тебе меч, чтобы он ранил тебя же, ибо никто еще не загасил огнем огня, а зло не приносит добра! Кто это посеял колючки и собрал виноград, или посеял плевелы и пожал пшеницу? Ни один развратник не увидит Христа и не унаследует царства, а будет предан огню геенскому и ядовитым червям. А кто проводит жизнь в безбожном и пьяном разврате и расточает время на дьявольские зрелища с шутами-гусанами, тот пусть и вовсе не надеется избежать мук огненных. Помни грозные слова: «Горе смеющимся ныне, ибо восплачут они, горе радующимся ныне, ибо восплачут и возрыдают, горе тем, кто пьет вино допьяна, и умащается драгоценным миром, горе вам, богатые, ибо здесь вам воздалось за ваши добродетели, но многими скорбями надлежит войти в Царствие Божье» (Деян. 14, 22). Итак, назначал нам Христос плакать и рыдать в этом мире, ты же смеешься и ликуешь, и не страшишься, и не трепещешь ужасного суда божьего, который истинно испытывает все, что совершил ты волей или неволей, из лени или по забывчивости.

Так спеши же очистить себя от бесстыдства, язык свой от пустословия, уши от привычки слушать скверное и разум свой от губительных сатанинских помышлений. Пади пред богом и скажи: «Я согрешил против неба и пред тобой». (Лука, 15, 21) Не медли, потрудись ради покаяния, у тебя есть еще время, спеши, а то вот уже скоро достигнешь той
137 страшной ночи и ужасного мрака и тьмы. Так признай же множество своих грехов, помни, что предстоит тебе вскоре умереть, учти, что душа твоя разлучится с телом и помни всегда о великом и ужасном дне суда, о неугасимом огне, о мраке геенны, о рве погибели, о тартаре геенны, о горестных стенаниях грешников пред великим и грозным судней на страшном суде, где кончаются слова и властвуют дела, где взыскивают за деяния и помыслы, где отыскивают суесловов и исспрашивают за неподобающие помышления. Итак, учти это себе, помни об этом всегда, скорби и стенай, рыдай и плачь беспрестанно, ибо тогда, может быть, и сумеешь избежать мук и ужасных бед и беспросветного мрака и удостоишься непреходящей милости, обещанной Иисусом Христом, Господом нашим, которому слава во веки веков, аминь.

МАТЕРИАЛЫ К НАУЧНОЙ БИОГРАФИИ АКАД. Н. Я. МАРРА

Первые же публикации Н. Я. Марра по арменистике существенно отличались от публикаций традиционалистического направления. Их отличала прежде всего сама методика комплексного исследования выдвинутой проблемы, не говоря о выборе тематики. Это обстоятельство не могло остаться незамеченным в самом армянском обществе. Многочисленные отклики на эти публикации в виде рецензий и переводов, как и обращенные к их автору письма, служат наглядным доказательством живого интереса армянских кругов к научной деятельности Н. Я. Марра. Принципиальная новизна марровского понимания задач исследования исторического прошлого Армении и ее культуры открыто и весьма аргументированно представлена в его вступительном слове «К вопросу о задачах арменоведения» (СПб., 1899). Выдвинутые в нем положения и по сей день продолжают стимулировать разыскания арменистов. Переиздание текста выступления Н. Я. Марра обусловлено живучестью вложенных в нем идей.

Л. З. Мсерянц, потомственный служитель науки, незаурядный лингвист-востоковед, в публикациях Н. Я. Марра усмотрел возникновение новой арменоведческой школы и вступил с ее главой в переписку, выражая свое восхищение, задавая вопросы, консультируясь, временами даже не соглашаясь с отдельными положениями ученого. Эта сохранившаяся переписка была опубликована в первом выпуске «Арменоведческих исследований» (Ереван, 1974, с. 306—402). В двух письмах от 1899 г. Л. З. Мсерянц спрашивал: «В московских газетах читал, что скоро предстоит Ваш диспут. Когда именно предполагается защита диссертации?» Через несколько дней он вновь обращается к этому вопросу: «Когда Ваш диспут? Если смогу, приеду специально для того, чтобы поучиться и со своей лигвистической стороны засвидетельствовать его значение для истории армянского языка, специально же для средневековой армянской речи» (22, с. 368, 369). Письмо же от 16 сентября 1899 г. свидетельствует о том, что Л. З. Мсерянц присутствовал на защите магистерской диссертации Николая Яковлевича и имел выступление: «...посылаю бандеролью тот № Русск. Вед., где Вы найдете небольшую мою заметку о Вашем почтенном труде. Мою другую заметку, более

подробную найдете в Русской Мысли. Обширную же статью о Вашем труде буду печатать, по крайней мере собираюсь, на страницах ЖМНП. Разумеется, мое главное внимание будет обращено на значение Вашего труда для истории армянского языка, о чем я кратко имел уже случай говорить на Вашем диспуте» (22., с. 370). Текст выступления Л. З. Мсерянца, вместе с другими материалами о защите Н. Я. Марром магистерской диссертации, выявлены Н. А. Акопян и А. С. Саакяном в одном из экземпляров книги «Сборники притч Вардана». Возможно, это был экземпляр из библиотеки самого Л. З. Мсерянца. Н. А. Акопян и А. С. Саакян любезно предоставили эти рукописные материалы в распоряжение редакционной коллегии «Кавказа и Византии» для публикации.

Текст выступления сохранился в черновом рабочем варианте, с поправками и дополнениями автора, внесенными, по-видимому, в процессе самой защиты. Кроме вырезки из газеты «Московские новости», в материалах оказалась составленная Леоном Зармайровичем информация и о диспуте, которая содержит сравнительно подробное описание процесса и приводит некоторые выдержки из выступлений оппонентов.

Говоря о самостоятельных задачах арменистики и излагая свою программу работы в этой области востоковедения, в вступительной речи Н. Я. Марр говорил: «Правда, сегодня, как впрочем не раз бывало и раньше, официальными ценителями приходится выступать представителям иных специальностей, но это нисколько не умалит авторитетности их суждений: нас разделяют материалы, особые по каждой специальности, но зато нас единят общие в корне научные интересы и безусловно общие научные приемы. Если не может быть дана обстоятельная оценка моим драгоманским способностям в качестве переводчика армянских подлинников, если не может быть указано филологическое и лингвистическое значение изданных мною текстов для моей же специальности и удостоверена степень проявленной мною в них акрибии, то в книге предложено известное построение, и вопрос о научности его подсуден ученому востоковеду любой специальности». Выступление Л. З. Мсерянца удостоверяет именно филологическое и лингвистическое значение проделанной Н. Я. Марром работы. —РЕД.

Н. Я. МАРР

К ВОПРОСУ О ЗАДАЧАХ АРМЕНОВЕДЕНИЯ

Речь, читанная приват-доцентом Н. Марром перед защитой магистерской диссертации «Сборники притч Вардана» в публичном заседании Факультета восточных языков 23-го мая 1899.

Мм. государыни и мм. государи!

Установленный порядок диспута требует от меня слова. В таких случаях обычный предмет речи—вопрос о выборе темы, но этот вопрос иной раз способен поставить диспутанта в затруднение. В мало обследованной области тема, взятая для диссертации, часто дает результаты непредвиденные, диссертант при продолжительности собирания материалов и их изучения, успевает создать себе новые научные интересы, в круг которых невольно вовлекается также старая тема, и побуждения, натолкнувшие исследователя на мысль об известной работе, в значительной степени теряют почву. В таком случае диспутант или должен выдать за первоначальные побуждения научное настроение, овладевшее им к концу работы, или откровенно говорить о первоначальных мотивах, имеющих значение только для него. Вопрос о выборе темы все же может иметь смысл, поскольку с ним стоит в связи своевременность данной работы или потребность в ней. Но диспутант, естественно, всегда окажется расположенным и сумеет найти данную им работу своевременной. В этом отношении гораздо более любопытно выслушать мнение других, менее заинтересованных, судей. Правда, сегодня, как впрочем не раз бывало и раньше, официальными ценителями приходится выступать представителям иных специальностей, но это нисколько не умалит авторитетности их суждений: нас разделяют материалы, особые по каждой специальности, но зато нас единят общие в корне научные интересы и безусловно общие научные приемы. Если не может быть дана обстоятельная оценка моим драгоманским способностям в качестве переводчика армянских подлинников, если не может быть указано филологическое и лингвистическое значение изданных мною текстов для моей же специальности и удостоверена степень проявленной мною в них акрибии, то в книге предложено известное построение, и вопрос о научности его подсуден ученому востоковеду любой специальности.

Мне со своей стороны хотелось бы только коснуться слегка интересов, связанных с арменоведением, и указать, на какое звено в их цепи отвечает моя работа с вардановских сборниках. В каждом специалисте предполагается существование особых руководящих научных интересов, объединяющих его разрозненные работы. Особые научные интересы армениста вытекают из взгляда на арменоведение, как на самостоятельную науку. Задача этой науки—раскрыть условия сформирования армянской национальности и выяснить в исторической последовательности самобытные ее проявления, как бы они слабы ни были, на том общем фоне политической и культурной жизни Армении, который создавался под влиянием сильных внешних воздействий.

Но какими путями достигнуть того, чтобы распознать биение пульса внутренней древнеармянской жизни? Первое условие—отказаться, если можно так выразиться, от научных предрассудков. Отказаться от мысли, что армянское прошлое можно понять с помощью приемов иных, чем какие признаны надежными при изучении более крупных политических и культурных единиц, отказаться от мысли, что суждения о культурной и политической жизни армян в прошлом, ввиду ее второстепенного значения, можно составлять без специальной подготовки и с ограниченной осведомленностью. Армения находилась в таком узловом пункте различных цивилизаций, что только заведомая предвзятость может относиться к ней, как к чистой доске, на которую позволительно наносить любое теоретическое построение, не справившись основательно с письменами, глубоко начертанными уже на ней в несколько слоев.

Бесспорно, средства должны быть соразмерны с целью, но раз единственная прямая цель арменоведения определяется его научным интересом, то не может быть речи о бо́льшей или меньшей значительности цели, как нет по существу разницы между научным интересом, питаемым к крупным, хотя бы притом и важным, частям данного тела и к менее значительным его частям.

Результаты исторического изучения человечества в одних крупных его проявлениях могут дать красивые картины для эстетического наслаждения, могут удовлетворять потребности в преходящих теоретических построениях, но отнюдь не призваны быть удовлетворительным ответом на вечный научный запрос, на непреоборимое стремление человеческой природы к абсолютной правде, имеющей отразить в себе жизнедеятельность всех народов и всех времен в нелицеприятной гармонии.

Конечно, существуют и побочные основания, делающие желательным процветание арменистики и родственной с нею от-

расли востоковедения особенно в России. Грустно мириться, например, с тем, что древности Грузии и Армении не находят серьезных исследователей в России, что почти за целое столетие, истекшее по присоединении Грузии и затем значительной части коренной Армении, на Кавказе, сплошь покрытом обломками различных культур различных эпох, не основалось прочно ни одного научного общества, ни одного научного органа местной археологии или древней письменности или древней истории, что на всем Кавказе и до сих пор нет фактически ни одного музея древностей.

Совсем неутешительно, что лучшие труды по кавказской археологии принадлежат французским и немецким ученым, наиболее ценные работы по армянской лингвистике изданы немецкими и французскими профессорами, история и литература Армении нашли авторитетных ценителей не только в классической стране филологии, но и во Франции, Англии и Италии. Даже элементарными учебниками по армянскому языку и армянской литературе нас успевают снабжать иностранцы, пока мы в касающейся нас науке бездействуем из равнодушия и только в печати порываемся именем «науки» горячо засвидетельствовать свое высокомерное отношение к тому, что нам неведомо. Нужно ли доказывать, что для русского государства не может быть безразличным понимание прошлого народностей как бы малы эти народности ни были, раз они входят в его состав или силою вещей к нему тяготеют, что русская история и археология, в частности история древнерусского искусства непосредственно заинтересована во всестороннем выяснении прошлых судеб Грузии и Армении, где культурная жизнь в значительной степени слагалась под теми же восточными и византийскими течениями, как и в древней Руси. Наконец, честь русского востоковедения требует, чтобы ему принадлежала руководящая роль в изучении по крайней мере тех областей Востока, которые составляют часть самой России.

Я скажу еще более, хотя и с риском, что в моих словах усмотрят увлечение социалиста. Для армян и грузин, в частности, государство имеет основание видеть прекрасное воспитательное средство в арменоведении и в грузиноведении, так как, бесспорно, ими можно развивать и укреплять просвещенную любовь и уважение к родине, а едва ли кто будет оспаривать положение, для меня аксиому, что кто безучастен к судьбе родного края, тот не может глубоко воспринять более сложное чувство к отечеству; в ком подавлены или заглушены врожденные чувства привязанности к родным древностям и к родным сказаниям,

в ком эти святые чувства не получили естественного развития еще в семье или школе, в тех при полном господстве в самом обществе житейски материалистических взглядов, не должны удивлять нас отсутствие духовных запросов и равнодушие вообще к гуманистическим занятиям.

По какой бы системе ни воспитывать характер, каким бы идеальным подбором образовательных наук ни упражнять ум, искусственный разрыв с родным культурным прошлым неизбежно ведет громадное большинство к духовному вырождению. Не пробуждая научного интереса к тому, что близко лежит к сердцу, мы тем самым притупляем благороднейший стимул самодеятельности, подрываем в корне возможность искренних сознательных симпатий к колоссальным историческим задачам нашего обширного отечества и дело плодотворного к ним приобщения целых народностей. Однако указанные пункты прикладного значения нашей специальности в лучшем случае могут расширить круг интересующихся ею, но они не изменяют нисколько положения дела с научной точки зрения. Для ученого потребность в арменистике вытекает из самого существа ее, из того, что арменоведение есть самостоятельная ориенталистическая наука. Эта самостоятельность, впрочем, должна еще быть завоевана, так как арменисты, если и чувствуют потребность в известной независимости, обыкновенно не возводят этого чувства в степень ясно сознанного руководящего начала. Между тем, только при таком сознании арменоведение становится наукою и притом наукою, располагающею услугами ряда других филологических наук.

Арменоведение не может обосноваться на одной филологии в тесном смысле этого слова. Археология с ее служебными дисциплинами и этнография с фольклором отнюдь не менее должны интересовать армениста, чем лингвистика и литература.

Временная трудность, скажу более, рискованность научного положения армениста состоит именно в том, что пока при наличности немногих рабочих сил ему приходится самому принимать непосредственное участие в разработке касающихся его отделов одновременно нескольких специальных наук. В свою очередь ни у одной из подразумеваемых специальных наук не может оказаться прочных успехов в изучении материалов, открываемых на армянской почве, без руководящих начал, ожидаемых от арменистов. Можно питать глубокое уважение к лицам, посильно трудящимся над лингвистикой, археологией и фольклором Армении без непосредственного и основательного знания ее языка, литературы и жизни, но до сих пор не представлялся случай, чтобы относиться к результатам их работ без большой дозы скептицизма.

Как же быть иначе, когда, например, неожиданно для догматической лингвистики, спокойно занятой научным выяснением места армянского языка в кругу индо-европейских с помощью извне привносимых готовых звуковых законов,—в армянском языке вскрывается коренной слой, роднящий его с соседним грузинским языком и влиявший, конечно, на дифференциацию действительно сильного в нем, интересующего всех, арийского слоя, или когда грузинский язык, научно признанный не находящимся в родстве ни с индо-европейскою, ни с семитическою семьею языков, фактически оказывается в безусловно генетическом родстве с семитическими языками. С другими специальными науками дело обстоит не лучше. Так, в частности, похвальные усилия в чтении ванских клинообразных надписей, немых свидетельниц древнейшей истории Армении, при всей научной обстановочности, не перестанут снабжать нас камнем вместо хлеба, пока исследователи клинообразных надписей не вооружатся действительным знанием местных языков и действительным пониманием местных древностей. «Среда местных древностей», как справедливо заметил недавно выдающийся знаток древнерусского искусства, «должна осветиться собственным внутренним светом знания».

Из тождественного положения приходится исходить и при изучении древнеармянской литературы. Совершенно неприемлем взгляд, негласно сказывающийся в работах арменистов, будто древнеармянская литература представляет случайную коллекцию памятников, имеющую ценность постольку, поскольку в них нуждаются представители других филологических наук. Соглашаясь вполне с тем, что переводы древних армян восполняют значительные пробелы в литературах соседних народов, в то же время нужно настаивать на том, что пользованию даже древнеармянскими переводами в научных целях должно предшествовать освещение их с точки зрения истории древнеармянской литературы; в этой истории переводные памятники являлись выразителями определенных местных течений, которые могут помочь не только в установлении даты переводов, редко известной и еще реже верно известной, но и в объяснении уклонений армянских текстов от их оригиналов.

Взгляд на арменоведение, как на самостоятельную науку со своими собственными задачами, освобождает нас, между прочим, и от односторонности,—от изучения в армянской литературе исключительно историков. Армянские историки получили преимущественную известность только потому, что в доставляемых ими сведениях нуждались специалисты по истории, естественно, торопившиеся воспользоваться новыми армянскими источниками. Изучение исторических сочинений, как и других специальных родов армянской письменности, должно быть поставлено на почву их взаимных литературных соотношений и подведено под арменистический угол зрения. Для выработки арменистического угла зрения недостатка в данных нет. Внутренний мир древней Армении отнюдь не представляет гладкой поверхности стоячей воды. Армения внутри жила с интенсивностью, поразительной для нас, усвоивших созданное западноевропейским тщеславием ходячее мнение о неподвижности восточных народов. Правда, темп армянской жизни ускорялся под влиянием внешних факторов, но наличность особых местных условий и их реагирующая на ход событий роль не может подлежать сомнению.

Нельзя же не считаться исследователю древней Армении с такими фактами, как слияние в армянской национальности двух основных расовых течений, одного— арийского и другого родственного семитическому, именуемого мною яфетидским, взаимодействие многочисленных армянских племен и сопутствовавших им диалектических разновидностей, переживания двух, одинаково родных дохристианских культур, местной, стоящей в связи с клинообразными надписями, и вносной, иранской, аристократический родовой строй жизни, тормозивший утверждение в Армении сильной светской власти, экономическо-культурное значение армянских городов, как например Ани, подолгу остававшихся национальными и по переходе их в руки завоевателей, постепенный упадок аристократического уклада и вырождение землевладельческой знати, возвышение других общественных типов с образованием или выступлением на арену новых классов, падение национального духа и эмиграционное движение части армянского населения, как результаты воцарившегося в Армении курдского, татарского, турецкого варварства и вызванного им экономического кризиса, смена могущественных жрецов христианским духовенством, усиление последнего и приспособление его по очереди к каждой внутренней, в частности сословной эволюции, сосредоточение просвещения и национальной мысли в богато наделенных монастырях, получивших широкое развитие, возобладание церкви, подготовлявшее низведение национальности в религиозную общину, систематический разгром материально цветущих монастырей инородным и иноверным пришлым элементом, зачатки обратного светского движения, возникшего в низших народных слоях и в колониях, наконец, неизбежная своеобразность скрещивавшихся в такой среде различных занесенных извне мировоззрений и отражавшихся в ней внешних политических событий.

Не говоря о других, перечисленные характерные явления армянской жизни достаточно любопытны, чтобы следить шаг за шагом за, хотя бы самым слабым, отложением их в письменности.

Однако при всей основательности желания уделить местным тенденциям господствующее значение в истории древнеармянской литературы, к ним будет возможность подступить лишь по отвлечении всего того, что вносилось в нее извне. Но и здесь нам нужны не одни статистические данные о заимствованиях; нам нужна прагматическая история переводов на древнеармянский язык с указанием путей, какими они входили в нее, условий, благоприятствовавших такому, а не иному выбору, и потребностей, каким они были призваны удовлетворять.

Три литературных течения— сирийское, византийско-эллинистическое и национальное, представляющие три момента в развитии древнеармянской литературы, должны получить свое первое обоснование на указанного характера изучения армянских переводных памятников. Самое древнее, сирийское течение, представляет наиболее трудную для разрешения задачу, но для этого вопроса мы находим неожиданную помощь в солидарности древнегрузинской литературы с древнеармянскою в известное время, когда новообращенные армяне и грузины жили в сфере тождественных религиозных интересов, исходивших из Сирии безо всякой политической окраски и потому щедро дававших жизнь местной письменности. Начало влияния армянской литературы на грузинскую, по всей вероятности, положено в этот именно период с момента перевода св. Писания с армянского на грузинский язык, и разыскания в области переводов с армянского языка на грузинский, а priori можно утверждать, окажут обратную услугу, бросив свет на начальный период армянской письменности.

Конечно, результаты такого документального изучения древнейшей эпохи армянской литературы не позволят и впредь придерживаться современного представления о внутренней жизни древних армян, основанного в значительной степени на легендах. Но те же результаты не позволят нам огулом отбросить все армянские литературные и исторические предания, так как они ладут и уже дают возможность совлечь легендарные наслоения, своего рода научные освещения позднейших эпох, с действительных фактов, составляющих зерна тех преданий. Сами легендарные наслоения получат значение культурно-исторического материала для характеристики эпох, когда они возникали. Легендарные предания армян, как оказывается при проверке, сохранили нам любопытнейшие данные, и наша задача не отрицать их, а объяснять. Конечно, время их окончательной формулировки значительно удаляется от описанных в них событиях. Известная доля в создании легенд, несомненно, принадлежит средним векам. Это обстоятельство побуждает нас не ограничивать интереса к армянской литературе древним ее периодом.

Оставление в тени умственной жизни армян в средние века придает многим явлениям древнеармянской литературы характер загадочности, отчасти объясняющий сказавшиеся в последнее время печальные крайности отрицательной критики. На средние века принято смотреть, как на период безжизненного консерватизма, когда занимались лишь сохранением завещанных от предшествовавших поколений идей. Действительно, средним векам и обязаны мы почти исключительно дошедшим до нас списками памятников древнеармянской литературы. Но тогда же внесены в письменность многие новые жизненные начала.

В средние века заботились не только о списывании древних памятников, но и о возможно большем распространении их в народе, и большей доступности их пониманию всех грамотных; в связи с этим явлением находится выработка более легких видов армянского письма; в связи с тем же явлением находится сближение завещанного книжного армянского языка с разговорной речью. В средневековой армянской письменности вскрываются значительные следы попыток к совершенному обновлению литературного языка и устаревшей орфографии.

В то же время армянской литературе, получившейся в итоге трех течений—сирийского, византийско-эллинистического и национального, было дано новое направление, усилившее в ней светские и национальные элементы. Внешними виновниками этого направления явились два цикла новых идей, внесенных, с одной стороны, путем общения с Европой при посредстве Киликии и Крыма, с другой—из мусульманского мира, преимущественно, как он сложился на полуродственной иранской почве. Все это способствовало переходу литературных интересов из тесного круга духовенства и родового сословия, постепенно исчезавшего в Армении, в другие, отчасти вновь нарождавшиеся слои общества, а вместе с тем и увеличению в народе грамотности. Новый, более обширный круг читателей предъявил свои особые запросы к литературе, и появились новые памятники или новые редакции старых памятников, удовлетворявшие этим запросам. Эти и другие подобные явления умственной жизни армян в средние века придают ей цену, независимую от вопросов, возбуждаемых памятниками древнеармянской письменности. Средневековая армянская литература представляет самостоятельный научный интерес.

Одним из памятников этой любопытной эпохи является предмет моей диссертации, так называемые «Сборники притч Варда-

на», корнями стоящие в связи с древнеармянскою литературою, но стволом и ветвями принадлежащие позднейшим временам.

На листках положений предложены те выводы, к которым привела меня работа над названными сборниками. В представленной на сегодняшний суд книге дано посильное обоснование этим выводам.

«МОСКОВСКИЕ НОВОСТИ» № 142, 25 МАЯ 1899 г.

23-го мая в одной из аудиторий университета приват-доцент Н. Я. Марр публично защищал представленную им на степень магистра армянской словесности диссертацию на тему: «Сборник притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы».

Диссертант родился в 1864 г. в г. Кутаиси, где и получил среднее образование. Поступив в Петербургский университет, Н. Я. Марр прослушал курс нескольких отделений по факультету восточных языков. В 1891 г. диссертант оставлен при университете в качестве приват-доцента армянской словесности. В это время Н. Я. Марр совершил много поездок по Русской Армении, исследовал Эчмиадзин и окрестности многих других исторических гордов, собрав, таким образом, богатый материал, который и был им в разное время опубликован.

Представленная им на соискание степени магистра тема, интересная в бытовом и историческом отношении при изучении истории армянской литературы, до сих пор очень мало разработана. Различные типы «Сборников притч Вардана», или правильнее, Вардановских сборников, являются оригинальными произведениями средневековой армянской литературы. Развитию и умножению Вардановских сборников содействовали школы, где притчи Вардана заменили эзоповские произведения. Основным слоем в Вардановских сборниках являются притчи, сочиненные в подражание Вардану, армянскому писателю 12—13 века, отчасти также и его подлинные иносказания. Строго определенное их содержание, первоначально почерпнутое из книжных источников византийского происхождения, стало оживляться благодаря вносившимся в них отовсюду разнообразным мотивам, главным образом, восточным, и в частности, армянским народным. Схоластически правильный, но мертвый язык памятников постепенно стал вбирать в себя элемент богатой и своеобразной живой армянской речи.

Официальные оппоненты, профессор С. Ф. Ольденбург и академик К. Г. Залеман в своих речах указали, между прочим, на то, что труд этот в высшей степени ценен для общеевропейской литературы. Диссертант при громе аплодисментов удостоен искомой степени.

ДИСПУТ Н. Я. МАРРА

23-го мая в IX аудитории С.-Петербургского университета приват-доц. Восточного факультета по кафедре арм. яз. и словесности, Н. Я. Марр публично защищал представленную им для получения степени магистра арм. словесности диссертацию под заглавием: «Сборники притч Вардана». Эта работа представляет собою огромный, многолетний труд, состоящий из 3-х частей (исследование, крит. издание, приложения).

Диспут начался чтением curriculum vitae диспутанта, в котором существенную часть занимает длинный перечень имеющихся исследований, статей и заметок (на русском, арм. и грузинском [языках]), как вышедших отдельным изданием, так и помещенных на страницах ученых журналов. Затем диспутант произносит пространную, выслушанную с большим интересом вступительную речь, в которой по поводу своего исследования коснулся вопроса о значении арменологии как в научном, так и в практическом отношениях. Пришлось с грустью подчеркнуть тот печальный факт, что эта область востоковедения больше процветает в Германии и Франции, нежели, как этого было бы естественно ожидать, в России.

Официальными оппонентами со стороны факультета выступили экстра орд. проф. С. Ф. Ольденбург и акад. К. Г. Залеман. Оба оппонента с большой похвалой отозвались о многочисленных достоинствах представленного диспутантского труда,—труда, представляющего очень ценный и нужный вклад в науку, сделали несколько замечаний, преимущественно формального характера. Так, проф. Ольденбург, указав на капитальное значение труда Н. Марра, высказал сожаление, что форма изложения, требующая слишком большого напряжения при чтении, будет причиной ограниченности круга читателей.

Между тем как вопросы, затронутые автором (соотношение между былой литературой Востока и Запада), таковы, что было бы желательно по возможности более широкое распространение сего исследования. Высказав затем несколько соображений относительно происхождения некоторых басен армянского сборника, проф. Ольденбург закончил речь пожеланием скорейшего появления последующего труда автора, который будет заключать исследование об армянских сказках.

Акад. Залеман сделал несколько замечаний относительно некоторых пунктов диссертации, затрагивающих вопросы лингвистики, коснулся особенно двойной транскрипции автора (одной научной, другой более общедоступной), причем, в связи с этим обратил внимание на новую теорию Н. Я. Марра, изложение которой приготовлено уже к печати, выставляющую этническое и лингвистическое единство армянского и грузинского народностей («Яфеническая» раса).

Вслед за официальными оппонентами говорил временно исполняющий должность ректора, декан Восточного факультета Бар. В. Р. Розен и пр.-доц. Моск. университета Л. З. Мсерянц. Барон Розен, указав в общих чертах все значение работы Николая Яковлевича, приветствовал ее как работу, которая приносит честь не только ее автору, но и всему факультету.

Л. З. Мсерянц обратил внимание на крупное значение работы Н. Я. Марра для истории армянского языка вообще и для лингвистической науки, в частности.

Постановлением факультета прив. доц. Н. Я. Марр был признан удостоенным степени магистра армянской словесности при громко и долго несмолкавших рукоплесканиях многочисленной публики.

На этих днях Н. Я. выезжает на Кавказ для занятий груз. и арм. рукописями в Тифлисе и Эчмиадзине.

СПб., май 1889. Л. М.[СЕРЯНЦ]

СЛОВА, СКАЗАННЫЕ НА ДИСПУТЕ Н. Я. МАРРА, 23 МАЯ 1899 г., ПР.-ДОЦ. МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА Л. МСЕРЯНЦЕМ

Позвольте мне, многоуважаемый Николай Яковлевич, в качестве лица, заинтересованного в изучении истории армянского языка, оставив в стороне детали, указать в общих чертах на то значение, которое Ваш труд имеет именно в этом «лингвистическом» отношении.

Изучая памятники средневековой армянской письменности в интересах историко-литературных, Вы должны были, в силу обстоятельств, параллельно с Вашею главною работой, предпринять особый, самостоятельный труд—изучить язык этих памятников, язык, как известно, до последнего времени, несмотря на известный труд Айтыньяна, почти не обращавший на себя внимания арменистов, симпатии которых были направлены отчасти на классическую древнеармянскую речь (грабар), отчасти на современные живые диалекты.

Исследователи, занимавшиеся армянской диалектологией, не могли не обратить внимания на ту пропасть, которая столь резко отделяет язык армянского перевода Библии и вообще классиков V века от новоармянского, точнее, от народных армянских диалектов нашего времени. Эта пропасть, подобная той, которая лежит между языком Ахеменидской Персии и современным زبان فارسی теперь, по-видимому, должна, если не совершенно исчезнуть, то, по крайней мере, значительно сократиться в своих размерах. Подобно тому, как связующим звеном между древнеперсидским, с одной стороны, и новоперсидским, с другой,—является Пехлеви (т. е. среднеперсидский язык), так и между так называемым грабаром (т. е. древнеармянским литературным языком) и новоармянскими диалектами, в качестве посредствующей ступени, суждено явиться именно тому среднеармянскому, которого Вы касаетесь в своем обширном труде, по поводу известных памятников, бывших предметом Ваших исследований.

Изданные Вами, после тщательной, критической проверки текста, памятники средневековой армянской речи отныне должны явиться существенно важным материалом и для нас, лингвистов, в фактах языка этих памятников мы получим разрешение многих интересующих нас вопросов как в области фонетики, так и, в особенности, морфологии и синтаксиса.

Уже в моей первой работе по армянской диалектологии, работе, представленной на суд здешнего университета, я старался найти хотя бы некоторые посредствующие звенья между грабаром (др. арм. яз.) и современными армянскими диалектами; с этой целью я обратился к изучению рукописей (с произведениями лишь писателей-классиков) и надписей, и в уклонениях их текста от «классического канона» я искал следов народной, живой речи прошлых веков. Теперь, в последующих своих работах я уже не буду вправе игнорировать тот новый материал, который так сильно выдвигается на первый план благодаря вашей работе.

Далее в вашем исследовании собран ценный материал и по одному незатронутому вопросу, а именно: об орфографических приемах, или скажу более, об орфографических школах.

Наконец, не могу не обратить внимания и на те addenda к словарю заимствований в армянском языке, которые разбросаны по многим страницам Вашего исследования. В данном случае Вам принесет благодарность не только лингвист, для которого Вы уяснили известное количество лексикального материала, но и историк культуры.

В заключение позвольте обратиться к Вам с просьбой. Приводимый на страницах Вашей книги материал по средневековому

19—1644

армянскому языку, напр. стр. 164 след., стр. 264 след., конечно не исчерпывает вполне того обширного запаса, который извлечен из использованных Вами текстов.

На стр. 265, в подстрочном примечании, Вы обещаете особо издать «Материалы для истории средневекового армянского языка». Позвольте поэтому просить Вас, чтобы этот обещанный вами труд вышел в свет по возможности скорее.

Нет сомнения, что он будет своего рода крепостью, которую каждый арменист должен будет предварительно взять, чтобы затем начать свои изыскания в области армянской диалектологии.

(С. Петербург
22/23 мая 1899 г.)

Л. М [СЕРЯНЦ]

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АКАК—Акты, собранные Кавказской археологической комиссией
АСЕ— Азәрбајҹан совет енсиклопедијасы
ВВ—Византийский временник
ВДИ—Вестник древней истории
Вестник ЛГУ—Вестник Ленинградского гос. университета
ВИ—Вопросы истории
ВИА—Всеобщая история архитектуры
ВМ—Вестник Матенадарана (=ԲՄ)
ВО—Византийские очерки
ВОН—Вестник общественных наук АН АрмССР (=ԼՀԳ)
ГПБ—Государственная публичная библиотека
ГЭ—Государственный Эрмитаж
ЖМНП—Журнал Министерства народного просвещения
ЗВОРАО—Записки Восточного отделения Русского археологического общества
ИАН—Известия АН
Известия КИАИ—Известия Кавказского историко-археологического института
ИФЖ—Историко-филологический журнал (= ՊԲՀ)
КВ—Кавказ и Византия
КЭС—Кавказский этнографический сборник
МАК—Материалы арх. Кавказа
ППС—Православный палестинский сборник
ПС—Палестинский сборник
СМОМПК—Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СЭ—Советская этнография
ТИЭ—Труды Института этнографии

ТОВЭ—Труды отдела Востока Эрмитажа
ТРА—ГФ—Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии
ЦГИА—Центральный Государственный исторический архив
ХВ—Христианский Восток
ԲԵՀ—Բանբեր Երևանի համալսարանի
ԲՀԱ—Բանբեր Հայաստանի արխիվների
ԲՄ—Բանբեր Մատենադարանի
ԴՀՎ—Դիվան հայ վիմագրության
ԼՀԳ—Լրաբեր հասարակական գիտությունների
ՀԱ—Հանդէս ամսօրեայ
ՀՀ—Հայագիտական հետազոտություններ, Ա, Երևան, 1973
ՊԲՀ—Պատմա-բանասիրական հանդես
ქსძ—ქართული სამართლის ძეგლები
ქც—ქართლის ცხოვრება
AB—Analecta Bollandiana
BZ—Byzantinische Zeitschrift
BSAC—Bulletin de la Société d'archéologie Copte
DOP—Dumbarton Oaks Papers
JA—Journal Asiatique
JEA—Journal of Egyptian Archaeology
LChI—Lexicon der christlichen Ikonographie
MA—Mélanges Asiatique
REArm.—Revue des études Arméniennes
PG—J.-P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca

СОДЕРЖАНИЕ

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

Выпуск 6

Редактор издательства *В. В. Амирханян*
Худ. редактор *Г. Н. Горцакалян*
Тех. редактор *А. Г. Амаякян*
Корректор *Л. С. Азатян*

ИБ № 1285

Сдано в набор 24.12. 1987 г. Подписано к печати 25.11. 1988 г.
ВФ 084711. Формат 60×84 1/16. Бумага № 2. Шрифт «литератур.»
высокая печать. Печ. л. 18,38+1 вкл. Усл. печ. л. 17,1. Учетно-изд. л. 16,81
Тираж 1600. Зак. № 1644. Изд. № 7427. Цена 2 р. 20 к.
Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна 24 г.
Типография Издательства АН АрмССР, 378310, г. Эчмиадзин.

2 р. 20 коп.

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ 6